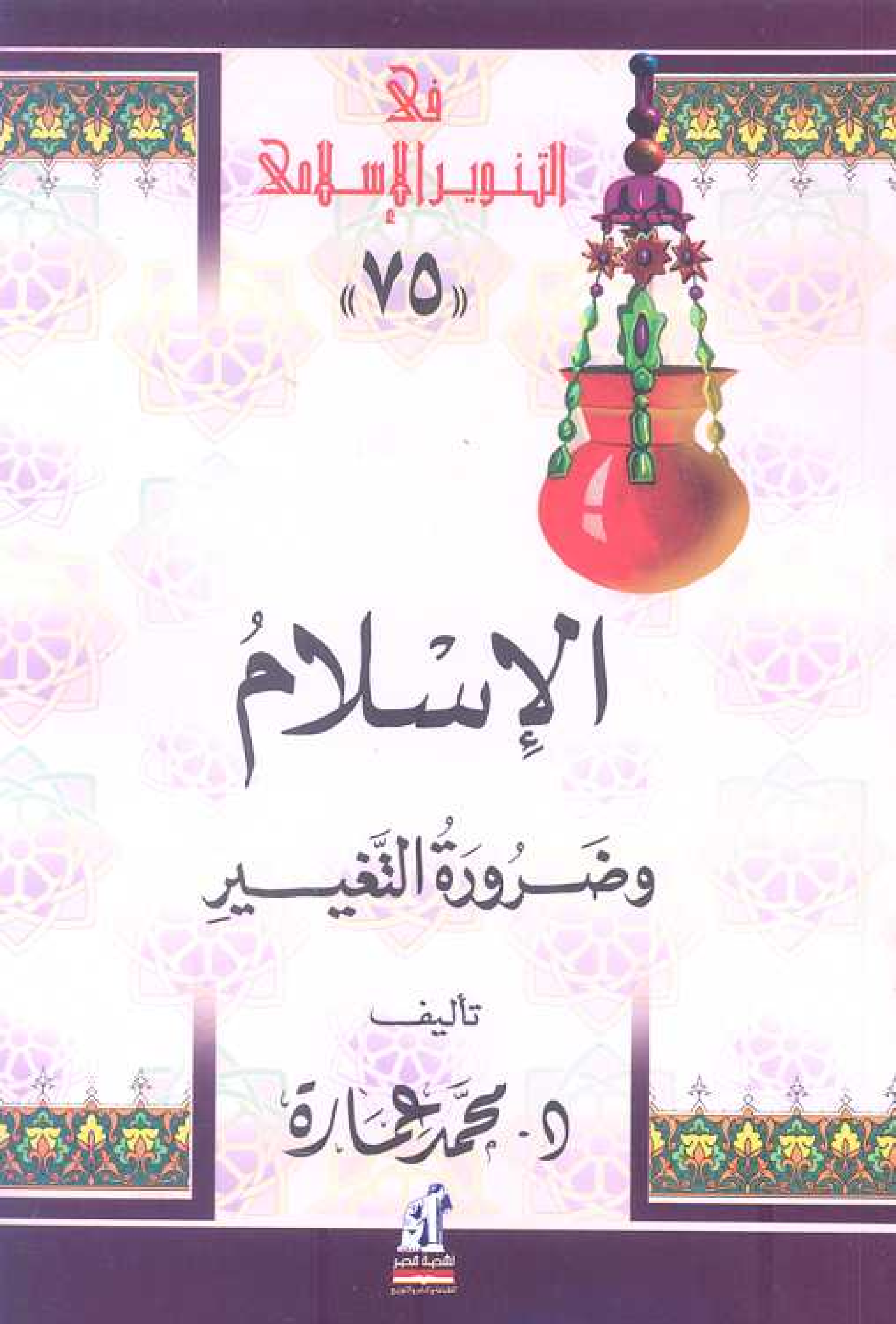
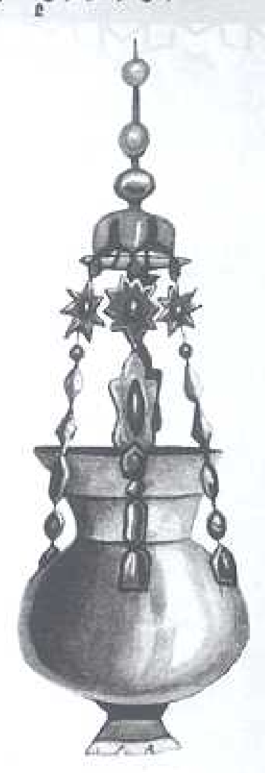

في
التنوير الإسلامي
(٧٥)
الإسلامُ
وضَرُورَةُ التَّغَييرِ
تأليف
د. محمد عمارة
نهضة مصر

في التنوير الإسلامي ٧٥



الإسلامُ

وضرورة التغيير

تأليف
د. محمد عمارة



اسم الكتاب: الإسلام وضرورة التغيير
المؤلف: د. محمد عمارة
إشراف عام: داليا محمد إبراهيم
تاريخ النشر: الطبعة الأولى يناير 2007م
رقم الإيداع: 22855 / 2006
الترقيم الدولي: ISBN 977-14-3812-3

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابي - المهندسين - الجيزة
ت: 3466434(02)-3472864(02) فاكس: 3462576(02) ص ب: 21 إمبابة
البريد الإلكتروني للإدارة العامة للنشر: Publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة السادس من أكتوبر
ت: 8330287 (02) - 8330289 (02) - فاكس: 8330296 (02)
البريد الإلكتروني للمطابع: Press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسي: 18 ش كامل صدقي - الفجالة - القاهرة - ص ب: 96 الفجالة - القاهرة.
ت: 5909827 (02) - 5908895 (02) - فاكس: 5903395 (02)

مركز خدمة العملاء: الرقم المجاني: 08002226222
البريد الإلكتروني لإدارة البيع: Sales @nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طريق الحرية (رشدي)
ت: 5462090 (03)
مركز التوزيع بالمنصورة: 47 شارع عبد السلام عارف
ت: 2259675 (050)

موقع الشركة على الإنترنت: www.nahdetmisr.com
موقع البيع على الإنترنت: www.enahda.com



أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938

مقدمة

التغيير أحد ضرورات الحياة. وقد يكون هادئًا فلا يتجاوز الإصلاح، وقد يكون مفاجئًا وعنيفًا، فيقفز إلى مستوى الثورة. والإسلام دين الحياة يقنن حالة التغيير والثورة والإصلاح.

والثورة، ككثير من قضايا ومباحث وتطبيقات العلوم الاجتماعية والسياسية والإنسانية، مما تتعدد لها وفيها التعريفات.

فهي: نقطة تحول في الحياة الاجتماعية، تدل على الإطاحة بما عفا عليه الزمن، وإقامة نظام اجتماعي تقدمي جديد.

أو هي: التغيير الجذري المفاجئ في الأوضاع السياسية والاجتماعية، بوسائل تخرج عن النظام المألوف، ولا تخلو عادة من العنف.

أو هي – في التعريف الذي أختاره: العلم الذي يوضع في الممارسة والتطبيق، من أجل تغيير نظم ومجتمعات الجور والضعف والفساد، تغييرًا جذريًا وشاملاً، والانتقال بها من مرحلة تطورية معينة إلى أخرى، أقل قيودًا، وأكثر حرية، وأبعد في التقدم، الأمر الذي يتيح للقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في هذا التغيير أن تأخذ بيدها مقاليد القيادة، فتصنع الحياة الأكثر ملاءمة وتمكينًا لها، محققة بذلك خطوة على درب التقدم الإنساني نحو مثله العليا، التي ستظل دائمًا وأبدًا زاخرة بالجديد، الذي يغري بالتقدم ويستعصي على النفاد والتحقيق!

والثورة، فى علوم الاجتماع الغربية هى غير «الإصلاح»، لا لتميز وسائلها عادة بالعنف فقط، وإنما لأن مفهوم «الإصلاح»، فى تلك العلوم، لا يعنى التغيير الجذرى والشامل الذى تعنيه «الثورة»، بل يعنى «الإصلاح» فى العلوم الغربية: الترقيع والتغيير الجزئى والسطحى، فهو غير شامل وغير جذرى!

أما فى الاصطلاح العربى والإسلامى، فإن المغايرة بين الثورة والإصلاح، فى هذا المقام غير قائمة، فالإصلاح، هو الآخر، تغيير شامل وجذرى وعميق، كالثورة تمامًا، وهو إنما يتميز عنها فى الأدوات التى يتم بها التغيير؛ إذ فى الثورة عنف وهياج لايوجدان فى أدوات الإصلاح على نحو ما هما عليه فى الثورات، وفى الإصلاح تدرج قد لا ترضى عن وتيرته الثورات!

الرسل والتغيير

فرسالات الأنبياء والرسل: تغيير جذرى وشامل للحياة والأحياء، فهى متضمنة معنى الثورة فى العمق والشمول.. لكن، لأنها تبدأ بذات الإنسان ونفسه، كانت إصلاحًا بريئًا من العنف والهياج. فثورة النفس: هياج فيه من الهدم أكثر مما فيه من البناء! بينما إصلاح النفس: بناء لا هياج فيه!.. وصدق الله العظيم: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨].

وفى القرآن الكريم إشارات إلى ما يعنيه هذا المصطلح – الثورة – من تغيير عميق ومن انقلاب فى الأوضاع. فبقرة

بنى إسرائيل كانت ﴿لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٧١] أى لا تقلبها، بالحرث، القلب الذى يغيرها فيجعل عاليها سافلها! ومن الأمم السابقة من ﴿كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا﴾ [الروم: ٩] أى قلبوها، وبلغوا عمقها!

وفى القرآن والسنة إشارات لتضمن هذا المصطلح لمعنى الهياج والانتشار. فالخيل، إذا اقتحمت الميدان ﴿فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا﴾ [العاديات: ٤] أى هيجن به التراب، والله سبحانه وتعالى، هو ﴿الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ [فاطر: ٩] أى تهيجه وتنشره. وفى الحديث، الذى ترويه السيدة عائشة، رضى الله عنها، حول هياج الأوس والخزرج: «فثار الحيان، الأوس والخزرج، حتى هموا أن يقتتلوا، ورسول الله قائم على المنبر، فلم يزل رسول الله يخفضهم حتى سكتوا وسكت» رواه البخارى ومسلم والإمام أحمد.

وفى الحديث الذى يرويه مرة البهزى، يقول رسول الله، ﷺ، متنبئًا بفتنة عهد عثمان بن عفان: «كيف فى فتنة تثور فى أقطار الأرض كأنها صياصى (قرون) بقر!» رواه الإمام أحمد.

وكذلك أحاديث: «أثيروا القرآن، فإن فيه خبر الأولين والآخرين»... و«من أراد العلم فليثور القرآن»!.. أى لا تقفوا عند ظواهر الألفاظ، بل ابلغوا العمق «بالقراءة الثورية» للقرآن الكريم!

ولقد استخدمت أدبيات الفكر الإسلامى مصطلح الثورة، فهذا نافع بن الأزرق (٦٥هـ ٦٨٥م) يدعو أصحابه إلى اللحاق بثورة

عبدالله بن الزبير (١-٧٣هـ، ٦٢٢-٦٩٢م) بمكة، لنصرتها، وللدفاع عن بيت الله الحرام، فيقول لهم: «وهذا، من قد ثار بمكة، فاخرجوا بنا نأت البيت ونلق هذا الرجل» الثائر!

التغيير والثورة والفتنة

على أن الأدبيات الإسلامية قد عرفت - للتعبير عن معنى الثورة ومضمونها، أو بعض هذا المعنى والمضمون - مصطلحات أخرى، جرى استخدامها، بل وشيوعها فى هذه الأدبيات.

فمصطلح «الفتنة» شاع استخدامه للتعبير عن الاختلاف، والصراع حول الأفكار والآراء، وقيام الأحزاب والتيارات المتصارعة، و«الثورة»، أى الوثوب، ووقوع البلاء والامتحان والاختبار، وتمييز الجيد من الردىء عن طريق الصهر فى حرارة الأحداث والصراعات.. وهى معانٍ لجوانب من العمل والحدث الثورى!

● ومصطلح «الملحمة» عرفته الأدبيات العربية الإسلامية للدلالة على التلاحم فى الصراع والقتال، والقتال فى الفتنة - «الثورة» - بالذات، والإصلاح العميق الذى يشمل الأمة ويعمها؛ لأنه يؤلف بين أفراد الأمة وطوائفها، فيحقق وحدتها وتلاحمها؛ ولذلك وُصف رسول الله، ﷺ، بأنه «نبى الملحمة» أى نبى القتال، ونبى الإصلاح، الذى يقيم وحدة الأمة وتلاحمها!

● ومصطلح «الخروج»: دل على الثورة؛ لأنه عنى الخروج على ولاة الجور، وتجريد السيف لتغيير نظمهم. ولقد شاع اسم «الخوارج» علمًا على تيار «الثورة المستمرة» فى تاريخ الإسلام!

● وكذلك استخدمت مصطلحات «النهوض» و«النهضة» و«القيام» للدلالة على الخروج، والثورة لما فيها من معنى الوثوب والانقضاض والصراع. وفى حديث أنس بن مالك، رضى الله عنه: «حضرت عند مناهضة حصن تستر، عند إضاءة الفجر..» رواه البخارى - وحديث ابن أبى أوفى: «كان النبى، ﷺ، يحب أن ينهض إلى عدوه عند زوال الشمس» - رواه الإمام أحمد.

الانتصار فى الإسلام

● كذلك استخدم القرآن الكريم، للدلالة على معنى الثورة، مصطلح «الانتصار». فالانتصار: هو الانتصاف من الظلم وأهله، والانتقام منهم، وهو فعل يأتيه «الأنصار» - الثوار - ضد «البغى»، الذى هو الظلم والفساد والاستطالة ومجاوزة الحدود!

* * *

استخدم القرآن الكريم هذا المصطلح فى هذه المعانى، عندما قال: ﴿ فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٣٦) وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (٣٧) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ

شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون (٣٨) والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون (٣٩) وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين (٤٠) ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل (٤١) إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم (٤٢) ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾

[الشورى: ٣٦-٤٣].

فمن صفات المؤمنين: أنهم إذا أصابهم البغى هم ينتصرون! بل لقد استثنى القرآن الكريم الشعراء الذين ثاروا وانتصروا من بعد ما ظلموا. استثناهم من الحكم الذى أصدره على الشعراء، أنهم فى كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون: ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون (٢٢٤) ألم تر أنهم في كل واد يهيمون (٢٢٥) وأنهم يقولون ما لا يفعلون (٢٢٦) إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ [الشعراء: ٢٢٤-٢٢٧].

ولعل لعلاقة الانتصار بردع الظلم والبغى، كان اختيار اسم «الأنصار» للذين انتصروا للإسلام ضد الظلمة والبغاة. والشاعر يخاطب رسول الله، ﷺ، فيقول:

والله سمى نصرك الأنصارا

آثرك الله به إيثارا

.. هذا عن المصطلحات ومضامين هذه المصطلحات.

الثورة والمشروعية

أما عن مشروعية الثورة، كسبيل لتغيير نظم الجور والضعف والفساد، فإنها قضية اختلف فيها علماء الإسلام، لا لأن أحدًا منهم قد أقر الجور أو رضى بالضعف أو هادن الفساد، فالجميع قد آمنوا بأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة إسلامية ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] و «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» – رواه مسلم والترمذى والنسائى والإمام أحمد – و«لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا، أو ليضربن الله بعضكم ببعض، ثم تدعون فلا يستجاب لكم» – رواه الترمذى وأبو داود وابن ماجه والإمام أحمد.

التغيير السلمى

لم يختلف أى من علماء الإسلام على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولقد أجمعوا على وجوب التغيير السلمى – بالإصلاح – لنظم الجور والضعف والفساد، لكن الخلاف بينهم قام حول استخدام العنف – السيف – الثورة – فى التغيير، لا كراهةً للتغيير، وإنما لاختلافهم فى الموازنة بين إيجابيات وسلبيات استخدام العنف فى التغيير. ولقد نهضت طبيعة مناهج التفكير، وملابسات العصر بدور كبير فى هذا الاختلاف.

● فالخوارج قد رأوا الخطر الأعظم، على الإسلام والمسلمين، فى الانقلاب الأموى الذى حدث على فلسفة الشورى وعلى علاقة الحاكم بالمحكوم.. فرجحت لديهم كفة الثورة - بل والثورة المستمرة - على كل المحاذير!.. والمعتزلة قد رأوا ذلك الرأى، مع نضج فى الفكر السياسى، جعلهم يشترطون «التمكن»، الذى يجعل النصر محققًا أو ظنًا غالبًا، لإعلان الثورة تفاديًا لما جرته الهبات والتمردات من مآسٍ وآلام! كما اشترطوا وجود الإمام الثائر.. أى الدولة والنظام البديل.. وأهل الحديث - بإمامة أحمد ابن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ، ٧٨٠-٨٥٥م) - قد رفضوا سبيل الثورة، لأنهم رجحوا إيجابيات النظام الجائر على سلبيات الثورة!.. فقالوا: «إن السيف - العنف - باطل، ولو قتلت الرجال، وسبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً، ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقًا!..» ومن أقوال ابن تيمية: «فستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان!».

والإمام الغزالى (٤٥٠-٥٠٥هـ، ١٠٥٨ - ١١١١م) - من الأشعرية - وقف موقف الموازنة.. فقال عن الحاكم الجائر: «والذى نراه ونقطع به: أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط، من غير إثارة فتنة ولا تهييج قتال. فإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته؛ لأن السلطان الظالم الجاهل، متى ساعدته الشوكة، وعسر خلعه، وكان فى الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق، وجب تركه، ووجبت الطاعة له!». ومعنى هذا، أنه إذا احتمل

الناس تبعات الثورة وأطاقوها، ولم يكن التغيير عسيرًا، فإن الثورة تجوز سبيلاً للتغيير! ونحن نلحظ أن أهل الحديث قد غلبوا الالتزام بالمأثورات الداعية إلى طاعة الأمراء، دون تمييز - أحيانًا - بين «أمراء القتال» الذين قيلت فيهم هذه الأحاديث، وبين أمراء وولاة الجور، الذين دار بشأن الثورة عليهم الخلاف. كما نلاحظ أن الفترات التى اشتد فيها الخطر الخارجى على الدولة الإسلامية -تتريًا كان هذا الخطر أم صليبيًا - هى التى زادت فيها وعلت الأصوات الرافضة للثورة على ولاة الجور، وذلك تغليبًا - فى الموازنة - لكفة الوحدة فى مواجهة الخطر الخارجى، على كفة الصراع الداخلى ضد ولاة الجور.. فالمواجهة المسلحة مع الكفار أوجب وأولى من المواجهة مع الظلمة والطغاة.

ميادين الثورة

أما ميادين الثورة فلقد رحُبت لتشمل العديد من الميادين. وعبر المسيرة الحضارية، إذا نحن بحثنا عن التغيير الشامل والجذرى، الذى ينتقل بالإنسان إلى طور جديد أكثر تقدمًا، فسنجد فى الاجتهاد ثورة على التقليد، وفى الجهاد ثورة على الاستسلام، وفى التجديد ثورة على الجمود، وفى الإبداع ثورة على المحاكاة، وفى التقدم ثورة على الرجعية والاستبداد، وفى العقلانية ثورة على ظاهرية وحرفية النصوصيين!

د. محمد عمارة

الفصل الأول

رؤية إسلامية لقضايا ساخنة

١ـ تكفير المسلم

من بين الدعاة الإسلاميين المحدثين انفرد أبو الأعلى المودودى ببعث قضية تكفير المسلم التى ظهرت فى الإسلام لأول مرة مع الخوارج.

ولكن ما حقيقة ما قاله المودودى حول هذه القضية الخطيرة والشائكة؟

فى التراث الإسلامى، انفرد «الخوارج» دون فرق المسلمين وتياراتهم الفكرية - بالقول بـ«كفر» مرتكب الذنوب الكبائر، إذا مات دون توبة نصوح.. وبعض هؤلاء الخوارج جعل هذا «الكفر» كفر شرك بالله، يخرج به العاصى عن إطار الملة، أما البعض الآخر، فلقد قل غلوهم فاعتبروه: كفر نعمة.. فهؤلاء العصاة، بنظرهم، قد كفروا بأنعم الله، دون أن يشركوا به أحدًا.

والذين يتتبعون مسار الدعوات والحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، يلفت انتباههم أن الأستاذ «أبو الأعلى المودودى» (١٩٠٣-١٩٧٩م) أمير الجماعة الإسلامية بباكستان، انفرد من بين الدعاة الإسلاميين المحدثين ببعث هذا الشعار والموقف الذى انفرد به الخوارج - شعار وموقف «تكفير المسلم» - من مرقده القديم!.. ولم يكن ذلك بسبب انحياز فكرى منه إلى فكر الخوارج،

فرفضه لأفكارهم الأساسية واضح لا شك فيه، وإعجابه بابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ، ١٢٦٣-١٣٢٨م) يفوق إعجابه بأى من المجددين الذين عرفهم تاريخ الإسلام.. ولابن تيمية موقف صريح وحاد ضد الخوارج ومقولاتهم.

التكفير والجاهلية

ولهذه الملاحظة أهميتها، لأن المودودى - كما أشرنا - قد انفرد بين رواد الحركات الإسلامية الحديثة بأن فتح الباب لاستخدام مصطلح «التكفير» وسلاحه فى تقييمه وحكمه على المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وعلى مراحلها التاريخية، التى وصمها بـ«الجاهلية».. صنع المودودى ذلك دون أن يكون «خارجى» المذهب.. ذلك أن حديث الخوارج عن كفر مرتكب الذنوب الكبيرة - وإن انطلق من موقف سياسى - استهدف إدانة الدولة الأموية ومظالمها، وما أحدثت من انقلاب فى فلسفة الحكم نقلها من الشورى إلى الملك العضوض، إلا أن هذا الحديث قد عمم الكفر على كل مرتكب للكبيرة، فشمل به الفرد أيضًا.. وفى هذه الجزئية - وهى ليست بالهينة - يختلف موقف الأستاذ المودودى عن موقف الخوارج.. فلقد كان رفض الواقع الحضارى والفكرى والسياسى هو منطلقه للحكم بـ«الجاهلية» وبـ«الكفر» على المجتمعات المسلمة، حاليًا وتاريخيًا، ولقد التزم هذا المنطلق، فرأينا جرأته فى تكفير الدول والمجتمعات التى لا تطبق «الحاكمية الإلهية» و«الشريعة الإسلامية والفروض الاجتماعية» -حتى لو كانت «فروعًا» فى السياسة والاجتماع والاقتصاد..

ووجدنا، مع هذه الجرأة تحرجًا فى تكفير الأفراد بارتكاب المعاصى، كبيرة كانت أو صغيرة، ما داموا «مؤمنين» يترجم «الإسلام» عن «الإيمان» الذى فى القلوب.

فالمنطلق السياسى والحضارى لفكرة «التكفير» نقطة اتفاق بين المودودى والخوارج.. وتأسيس «التكفير» على غيبة «الحاكمية الإلهية» جامع يجمع بينه وبينهم – وذلك رغم نقده لهم – لكن التحرج من تكفير الأفراد العصاة هو الذى يميز موقفه عن موقفهم فى هذا الموضع.. وذلك رغم بعض عباراته وصياغاته «القلقة»، و«المطاطة» – بخصوص الحكم على عقيدة الفرد – التى تبلغ فى قلقها حد إمكانية استخدامها دليلاً على تكفير الفرد إذا ارتكب معصية فى «الفروض الاجتماعية»!

لقد نظر المودودى إلى الإسلام تحت هيمنة الحضارة الغربية الجاهلية، التى خلعت سلطانه القانونى، وأحلت محله، فلسفة قانونها الوضعى وتشريعاتها التى لا تتسق مع الشريعة فى كثير من المبادئ والأصول.. نظر إلى هذا الواقع فرأى «أن دين الله قد رزئ وغلب على أمره بيد الكفر وأهله، وأن حدود الله ما انتهكت واعتدى عليها فحسب، بل إنها تكاد تنعدم من الوجود لأجل غلبة الكفر، وإن شريعة الله قد أهملت ونبذت وراء الظهور، لا عملاً فقط، بل بموجب القانون أيضًا، وأن أرض الله قد اعتلت فيها كلمة أعداء الله».

فالكفر هنا هو الحضارة الغربية المادية الإلحادية، غلبت وغلب أهلها – أعداء الله – على الإسلام وشريعته وأمته

وحضارته. إنه حكم ذو طابع حضارى وسياسى وقومى ووطنى، يواجه به المودودى هيمنة الغرب «الاستعمارية – الحضارية» مواجهة ترفض هذه الهيمنة رفضًا جذريًا.

المجتمعات والأفراد

والمجتمعات التى استعاضت عن حاكمية الله كما تمثلت فى شريعته بفلسفة الغرب القانونية وتشريعاته الوضعية، لا يمكن، بنظر الأستاذ المودودى، أن تكون إسلامية بحال من الأحوال.. «فلعمر الحق، لا يمكن لإنسان – ما لم يكن مصابًا فى عقله – أن يتصور كون أحد من المجتمعات فى الدنيا إسلاميًا على الرغم من اختياره منهاجًا غير منهاج الإسلام لحياته.. والدول والحكومات التى تقوم على مبادئ غير إسلامية، لا يمكن تسميتها «حكومات ودولاً إسلامية» لمجرد أن حاكمها كان مسلمًا.. إذ لا دخل للإسلام فيها ولا صلة.. فإذا جاء أحد المجتمعات، على بصيرة منه وبإرادته الحرة، يقرر أن الشريعة لم تعد منهاجًا لحياته، وأنه سوف يضع المنهاج لحياته بنفسه أو يقتبسه من مصدر غير مصدرها، فليس ثمة سبب لنطلق عليه كلمة «المجتمع الإسلامى» أبدًا!

هذا عن «المجتمعات» و«الدول والحكومات».. أما بخصوص الأفراد، فإن المودودى يتحرج تحرُجًا شديدًا، ويدعو إلى التحرج فى الحكم عليهم بالكفر، حتى لو خرجوا عن إطار الشريعة فى ممارساتهم الحياتية.. فيقول: «أما أن يأتى فرد من المسلمين بعمل خلاف الشريعة فى شأن من شئون حياته، فهو أمر غير خطير لا ينقض به الميثاق، وإنما يرتكب به جريمة من الجرائم..»

ومن هذه التفرقة - التى قد لا يستسيغها البعض - بين «الفرد» و«المجتمع» نلمح الوزن الذى يعطيه المودودى - بحق - للفروض الاجتماعية الإسلامية. فمثل هذه الفروض - كالجهاد. وإقامة الدولة.. والعدل الاجتماعى.. إلخ.. - هى مما لا يستطيع الفرد وحده إقامته، ومن ثم فإن «المعصية الفردية» فى الفروض الاجتماعية يلتمس فيها من الأعذار للأفراد ما لا يلتمس للأمم والمجتمعات! ويمضى المودودى، فى نصوص عديدة - من المفيد إيراد بعضها - داعيًا إلى التحرج فى قضية «تكفير المسلم» فيقول: «يجب ملاحظة قضية تكفير المسلم والاحتياط فى هذه المسألة احتياطًا كاملاً، احتياطًا يتساوى مع الاحتياط فى إصدار فتوى بقتل شخص ما، وعلينا أن نلاحظ أنَّ فى قلب كل مسلم يؤمن بالتوحيد وأن «لا إله إلا الله» إيمانًا، فإذا صدرت عنه شائبة من شوائب الكفر، فيجب أن نحسن الظن ونعتبر هذا مجرد جهل منه وعدم فهم، وأنه لا يقصد بهذا التحول عن الإيمان إلى الكفر، لأنه يجب ألا تصدر ضده فتوى بالكفر بمجرد أن نستمع قوله، بل يجب علينا أن نفهمه بطريقة طيبة، ونشرح له ما أشكل عليه، ونبين له الصواب من الخطأ، وإذا أصر على ما هو عليه ولم يتقبل ما عرض عليه، بعد أن نلجأ لكتاب الله، فنوضح له خطأ ما أصر عليه فى ضوء كتاب الله، ونبين له النصوص الصريحة التى تفرق بين الكفر والإيمان.. وهل هناك مجال لتأويل ما يصر عليه، أم لا؟ فإذا لم يكن هذا يخالف مخالفة صريحة النصوص الواضحة فيجب ألا نتهمه بالكفر،

ويمكن أن نعتبر هذا الشخص من الضالين.. ولكن إذا كان ما يصر عليه يخالف النص صراحة، ويخالف تعاليم كتاب الله، وأنه لايزال رغم هذا يصر على قوله أو فعله، حينئذ يمكن إصدار الحكم بالفسق أو الكفر، وذلك لأن القضية هنا أصبحت واضحة، ولها نوعية خاصة تستلزم إصدار هذا الحكم، ولكن، رغم هذا كله، يجب ملاحظة درجات ومراتب مثل هذه القضايا، إذ لا يستوى الجرم فى جميع الحالات فيوجد بينها فرق فى الدرجات والمراتب، ويستلزم العدل أن نلاحظ هذه الفروق حين نصدر حكمنا..».

الأصول والفروع

وفى نص آخر يدعو المودودى علماء الإسلام للتمييز بين «النص» و«التأويل» ومراعاة الفروق بين «الأصول» و«الفروع» وهم يحكمون على أفعال الناس.. كما ينتقد تسرعهم وعدم تثبتهم فى إصدار أحكام الكفر، التى هى أشد وأخطر من القتل المادى وإزهاق الأرواح.. ذلك: «أن من يلعن مؤمنًا كان وكأنه قتله، وأن من يكفِّر مؤمنًا كان وكأنه قتله. إن التكفير ليس حقًا لكل فرد، والتكفير جرم اجتماعى أيضًا، إنه ضد المجتمع الإسلامى كله، ويضر كثيرًا بالمسلمين ككل.. ومع الأسف فإن علماءنا الكرام ليسوا على استعداد لترك هذا الأسلوب بأى شكل من الأشكال، لقد أهملوا التفريق بين الأصول والفروع، وبين النص والتأويل، فجعلوا من الفروع أصولاً، طبقًا لما فهموه أو ما فهمه أسلافهم السابقون عليهم.. وكان من نتيجة هذا أن كفَّروا من يقوم برفض فروعهم أو تأويلاتهم الدينية، ليت العلماء

يشعرون بخطئهم، أو يرحمون الإسلام والمسلمين، بل يرحمون أنفسهم ويتراجعون عن هذا السلوك المشين الذى أخجلوا به أمتهم، هذه الأمة التى وضعتهم بين رموش عيونها..».

وفى نص آخر يقدم المودودى الدليل الشرعى على خطأ - بل خطيئة - تكفير المسلم.. فالرسول ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ويؤمنوا بى وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله». إن الرسول ﷺ، إنما يبين فى هذا الحديث قانون الإسلام الدستورى. وهو أن كل إنسان إذا آمن بتوحيد الله ورسالة محمد ﷺ دخل فى دائرة الإسلام، ويصير مواطنًا من مواطنى الدولة الإسلامية، وأما هل هو صادق فى إيمانه فى حقيقة الأمر، أم لا؟ فهذا ما على الله حسابه، وليس من حقنا أن نشق قلبه ونحكم عليه بشىء، يقول ﷺ فى حديث آخر: «لم أومر أن أشق على قلوب الناس ولا عن بطونهم» إن الضمان بحفظ النفس والمال والعرض يناله الإنسان بمجرد شهادته بالتوحيد وإقراره بعقيدة الرسالة، وليس من حق غيره أبدًا بعد هذا أن يسلبه حقًا من حقوق المواطنة فى الدولة الإسلامية إلا بحق الإسلام، أى إذا أبى أن يؤدى شيئًا مما عليه من الحقوق لله والخلق، فيعاقب بحجم جريمته..».

لكن الأستاذ المودودى، بعد هذا الوضوح والتحديد، اللذين ميز بهما بين «الفرد» و«المجتمع»، فحكم بكفر المجتمع إن هو خرج عن الشريعة والحاكمية الإلهية.. ودعا للتحرج والامتناع

عن تكفير الفرد إن هو صنع ذلك، وطالب العلماء بالتمييز بين «الأصول» و«الفروع» وبين «النص» و«التأويل» بعد أن صنع المودودى كل ذلك، قادته صياغاته، التى تركز أحيانًا على بعض جوانب القضية دون جوانبها الأخرى، والتى تتسم أحيانًا بما يمكن تسميته استخدام صيغ «الترغيب والترهيب» فى معرض الصياغة للقضايا الفكرية الدقيقة والشائكة، التى تتطلب دقة فى الصياغة والتعبير وانتقاء المصطلحات.. عاد المودودى فقادته هذه «الخصائص السلبية» إلى تقديم صياغات أخرى فى ذات القضية، تعطى مفاهيم مخالفة، وتبعث - وهى قد بعثت بالفعل - فى صفوف جماعات إسلامية معاصرة الحمية والحماس فى اتجاه الحكم بالكفر على الأفراد!.

فبعد أن رفض المودودى - كما قدمنا - تكفير الفرد بالخروج على الشريعة، عاد ليصفه بعدم الإيمان، والنفاق والكذب فى دعواه الإيمان، ويحكم بانعدام قيمة إيمانه أصلاً!.. فقال: «فمن أظهر الرضا والطاعة لحكم الشريعة إذا كان موافقًا لما يريد، ورفضه إذا كان مخالفًا لهواه، وآثر على الشريعة القوانين الأخرى الرائجة فى العالم، فليس بمؤمن، بل هو منافق وكاذب فى دعواه الإيمان، لأنه لا يؤمن بالله والرسول وإنما يؤمن بهواه، وهو وإن كان يؤمن بجزء من أجزاء الشريعة بهذا السلوك العجيب، فإن إيمانه لا قيمة له أصلاً عند الله تعالى..»!

* * *

وفى نص آخر - تلقفته وانتزعته وطبعته مستقلا إحدى الجماعات الإسلامية التى حكمت بالكفر على المسلمين أفرادًا وجماعات ودولاً ومجتمعات وعلومًا ومعارف ومؤسسات - يقول الأستاذ المودودى، نافيًا الإسلام عن أكثر من تسع وتسعين بالمائة من المسلمين!.. «إن فى المسلمين أنفسهم - دع عنك ذكر غير المسلمين - تسعًا وتسعين فى المائة، بل أكثر من ذلك يدعون أنفسهم «مسلمين»، ويعبرون عن دينهم بكلمة «الإسلام». ولكنهم لا يعلمون ما هو «المسلم» وما هو المفهوم الحقيقى لكلمة «الإسلام».

وفى موطن آخر يغض من شأن إسلام الجمهور الأعظم من أمة الإسلام فيصفه بأنه لا يعدو أن يكون «إجازة أو تصريحًا بالدخول فى دائرة الإسلام»، فهو «إسلام من الناحية القانونية» لكنه «ليس الإسلام عينه.. وليس جوهر الإسلام». فإذا ما ذهب ليحدد شرائط الإسلام الحقيقى، وجدنا هذه الشرائط من علو المقام بحيث لا يبلغها إلا خاصة الخاصة من دعاة الإسلام وقديسيه.. «فجوهر الإسلام هو: أن تطوع ذهنك وفق مبادئ الإسلام، ويصبح أسلوب تفكيرك هو أسلوب القرآن فى التفكير، وتصير نظرتك إلى الحياة وأمورها هى نظرة القرآن لها، وترى الأشياء بالمعيار الذى اختاره القرآن وحدده، وأن يكون هدفك الشخصى والجماعى هو الهدف الذى بيَّنه القرآن وأقره، وأن تتخلى عن مختلف طرق الحياة، وتختار طريقًا تحدد اختياره بما تلقاه من قوانين القرآن والسنَّة المحمدية، وأن توحِّد مشاعرك ومشاعر القرآن..».

ونحن لو شئنا صياغة تكثف هذه الشرائط فسنجدها فى حديث أم المؤمنين عائشة، رضى الله عنها، عندما وصفت رسول الله، ﷺ، فقالت: «كان خلقه القرآن»!.

ولو كانت شرائط الإسلام الحقيقى، عند الأستاذ المودودى، هى التوحد بالقرآن فى «الأصول»، بالتوحيد فى الألوهية، والإيمان بالنبوة والبعث والجزاء، والأركان التى تحددت للإسلام والإيمان، لما كان هذا الإسلام معجزًا للجمهور العريض. لكن الرجل عاد مرة أخرى – وبعد أن رأينا دعوته علماء الإسلام للتمييز بين «الأصول» و«الفروع» – عاد فوحّد بين «الأصول» و«الفروع»، واعتبر الخروج عن «الفروع الدنيوية» التى أشارت إليها الشريعة بمثابة «الردة الجزئية» التى تفضى إلى «الردة الكلية» عن دين الإسلام، عاد – مرة أخرى – إلى هذه الصياغة القلقة والخطرة التى أحدثت وتحدث الجدل واللغط وتذكى نزعة التكفير للمسلمين، فى صفوف الصحوة الإسلامية الجديدة فقال: «إنه لا يمكن الفصل بين الفروع الدينية» و«الدنيوية».. فالحياة «الدنيوية» بأكملها حياة «دينية».. ابتداءً من العقائد والعبادات حتى أصول وفروع الحضارة والمجتمع والسياسة والاقتصاد فإن سلكت فى قضاياك السياسية والاقتصادية مسلكًا يتفق وخطة أخرى غير خطة الإسلام المحكمة، فإن صنيعك هذا يعتبر ارتدادًا جزئيًا يفضى بك إلى ارتداد كلى نهائى..!».

فهو هنا: قد أدخل الخروج عن «الفروع الدنيوية» فى «الردة الجزئية» المفضية إلى «الردة الكلية والنهائية» عن الإسلام.. وهو

قد عنى «الفرد» بهذا الحديث، وليس فقط المجتمع والدولة.. بل إنه ليذهب على «درب الصياغات الإثارية والقلقة» إلى نفى الإسلام عن الذين يطلبون الأدلة العقلية، حتى تطمئن نفوسهم للطاعة والتنفيذ. فيقف موقف «السلفية النصوصية» التى ترى الإنسان كائنًا مطيعًا، حتى لو لم يعقل ما يأمره به الدين!. فيقول المودودى: «إن من يطلب الدليل العقلى، ويأبى أن يمتثل أمرًا من أوامر الله إلا به، فلا شك أن مقامه الصحيح خارج حدود الإسلام لا داخله..»!

* * *

حقيقتان حول المودودى

وهذا الموقف غريب عن النهج العقلانى للإسلام.. فكون «العقل» - فى الإسلام - هو مناط التكليف، يتجاوز المعنى الشائع الذى يسقط التكاليف عن المجنون، إلى حيث يطلب من المسلم «عقل» و«تعقل» التكاليف.. وكما يقول الإمام محمد عبده: «فإن أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى، فهو وسيلة الإيمان الصحيح.. والإسلام لا يعتمد على شىء سوى الدليل العقلى، والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى.. والمرء لا يكون مؤمنًا إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به، فمن ربى على التسليم بغير عقل، والعمل - ولو صالحا - بغير فقه، فهو غير مؤمن، لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير، كما يذلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقى عقله وتتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان فى دينه، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه

الخير النافع المرضى لله، ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته فى دينه ودنياه، ويكون فوق هذا، على بصيرة وعقل فى اعتقاده..».

وإذا كانت صياغات الأستاذ المودودى قد حوت – فى هذه القضية – قضية «التكفير» – هذا التفاوت – بل التناقض – الذى عرضنا له.. وإذا كان البعض يجتزئ نصوصه التى تحكم بالكفر على المسلم إن هو لم يلتزم بـ«الفروع الدنيوية»، ويبرزها ويقف عندها ويكتفى بها.. فإننا نود أن ننبه إلى حقيقتين نختم بهما هذه الفقرة من هذا الحديث:

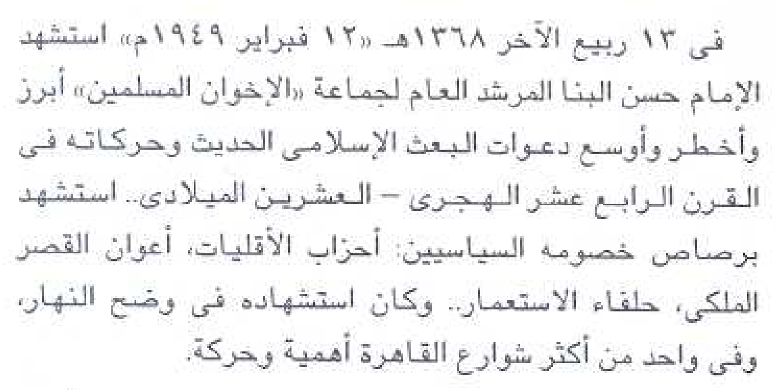
الأولى: أن النصوص التى كتبها المودودى يجب تفسيرها بالمنهج الذى أوصى به هو ذاته.. تعرض على بعضها، وتقارن، ثم تعرض على الأدلة الشرعية التى دعمها هو بها.. ولقد أفاض الرجل فى الدعوة إلى التحرج من تكفير المسلم، ودعا إلى التمييز بين الفروع والأصول والنصوص والتأويل.. ودعم حديثه هذا بالأدلة الشرعية التى استقاها من السنة النبوية، على وجه الخصوص.. وهذا الموقف هو المتسق مع إجماع تيارات الفكر السنى ومذاهبه، التى قطعت بأن الدولة والسياسة وتنظيم المجتمع ليست من العقائد والأركان والأصول.. ومن ثم فإن معايير الخلاف فيها هى «النفع» و«الضرر» و«المصلحة» و«المفسدة» و«الخطأ» و«الصواب» وليست «الإيمان» و«الكفر».

والثانية: أننا نجد تناقضًا – لا بد من التنبيه عليه – فى كلام الأستاذ المودودى – بين رفضه تكفير «الفرد» بمعصيته فى

«الفروع» وبين تكفيره «المجتمع» بعصيانه فى ذات الفروع.. فالمجتمع هو مجموع الأفراد، فى طور «كيفى» أرقى وأكثر جدة.. ومن ثم فإن معايير «الكفر» و«الإيمان» يجب أن تظل مقصورة على تقييم الالتزام أو الخروج عن «العقائد والأصول والأركان» الإسلامية، دون إقحامها فى ميدان «الدولة» و«الخلافة» و«الإمامة» ما دام الإجماع السنى على أنها من الفروع وليست من أصول الدين.. وليس فى هذا تقليل من شأن هذا الميدان، ولا تهوين من عظم المهام النضالية التى على المسلمين أن يخوضوها لأسلمة دولهم ومجتمعاتهم والواقع الذى يعيشون فيه، وإنما هو الحرص على عدم «خلط الأوراق»، وحتى لا تنفتح فى الفكر الإسلامى ثغرة لـ«الكهانة»، تميز الإسلام بالبراءة منها، ومناصبتها شديد العداء.

* * *

٢ـ طلائع الرفض الإسلامى



فى ١٣ ربيع الآخر ١٣٦٨هـ «١٢ فبراير ١٩٤٩م» استشهد الإمام حسن البنا المرشد العام لجماعة «الإخوان المسلمين» أبرز وأخطر وأوسع دعوات البعث الإسلامى الحديث وحركاته فى القرن الرابع عشر الهجرى - العشرين الميلادى.. استشهد برصاص خصومه السياسيين: أحزاب الأقليات، أعوان القصر الملكى، حلفاء الاستعمار.. وكان استشهاده فى وضح النهار، وفى واحد من أكثر شوارع القاهرة أهمية وحركة.

وكان العام الذى سبق اغتيال المرشد العام قد شهد عددًا من حوادث العنف التى قامت بها «كتائب الإخوان».. وتصاعد الصراع مع الحكومة، فبلغ الذروة بقرار الحكومة حل الجماعة فى ٦ صفر ١٣٦٨هـ ٨ ديسمبر ١٩٤٨م.. فأعقبه بعد عشرين يومًا اغتيال الإخوان لرئيس الوزراء محمود فهمى النقراشى باشا «١٣٠٥-١٣٦٨هـ - ١٨٨٨-١٩٤٨م» فتصاعدت حملة القمع ضد «الإخوان» اعتقالاً وسجنًا وتعذيبًا.. وكانت محنتهم الكبرى - الأولى - التى بلغت ذروتها الحقيقية باغتيال المرشد العام.. الأمر الذى أدخل الدعوة والحركة فى منعطف تاريخى جديد.

إسلام المجتمع وإسلام الأمة

صحيح أن محنة الاعتقال والسجن والتعذيب قد انتهت بعودة «الوفد» حزب الأغلبية - إلى الحكم فى ٢٢ ربيع الأول ١٣٦٩هـ

١٢ يناير ١٩٥٠م.. لكن «المحنة الحقيقية» قد استمرت.. محنة فقد الجماعة لإمامها الملهم، وقيادتها التاريخية، ومرشدها العام!

لقد كانت إحدى سلبيات هذه الجماعة هى ذلك الفارق الكبير والمسافة الطويلة والمساحة الكبيرة بين القائد المرشد – وعيًا ووضوح رؤية، ومرونة حركة واتساع أفق، وإدراكًا لعظم الغاية، ومن ثم الإصرار على «سياسة المراحل» الرافضة للتعجل والعجلة – ورجالات «الصف الثانى» فى الجماعة.. دعك ممن خلف هذا الصف الثانى!.. فلما افتقدت الجماعة «الربان» والسفينة تكتنفها العواصف، وتحيط بها ظلمات بعضها فوق بعض فى بحر لجى – فقدت مع «المرشد» كثيرًا من «الرشد» الذى تمثل فيه!.. فدخلت بذلك الحدث المأساوى فى منعطف تاريخى جديد!

وعندما كان شباب الجماعة يُعذَّبون فى السجون والمعتقلات «١٣٦٨هـ–١٩٤٩م»، ظهرت فى فكر بعض هؤلاء الشباب – والطلاب منهم خاصة – ولأول مرة فى تاريخ الإسلاميين بمصر – أفكار تتساءل عن «إسلام» المجتمع، وعن «إسلام» الأمة.

إن الحكومة تعذبهم، كما كان المشركون يعذبون الذين سبقوا إلى الإسلام!.. وليس لهم من ذنب إلا الدعوة إلى الإسلام، دينًا ودنيا، عبادة وشريعة، مصحفًا وسيفًا.. ﴿وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلاَّ أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [البروج: ٨] أما الأمة فقد اتسم موقفها بالسلبية إزاء محنة الإسلاميين هذه، للأحكام العرفية المعلنة منذ «٤ رجب ١٣٦٧هـ – ١٣ مايو ١٩٤٨م».. ولأن هذه الأمة لا تميل، بالطبع إلى العنف والإرهاب.. حتى لقد صنعت أعظم ثوراتها

بيضاء، ولم تستسغ العنف والدم إلا فى صراعها مع الغزاة. فتحت وطأة «المحنة» التى تمارسها «الدولة».. وأمام سلبية «الأمة» تساءل نفر من شباب «الإخوان» - وطلابها خاصة:

- هل المسلمون هم جماعة المسلمين؟!

أم المسلمون هم: جماعة «الإخوان المسلمين»؟

* * *

بذور التكفير

وكان هذا التساؤل الذى يطرح قضية «التكفير» وعودة المجتمع إلى «الجاهلية»، جديدًا، بل وغريبًا على مصر وعلى الفكر الإسلامى بها.. لكنه كان مطروقًا ومتداولاً، بواسطة الأستاذ «أبو الأعلى المودودى» وجماعته الإسلامية، فى الهند، منذ عشر سنوات.. ومنذ ذلك التاريخ الذى أعقب غياب الشيخ حسن البنا، بدأ فكر المودودى يجد طريقه إلى صفوف نفر من «الإخوان»..ولعل البداية الحقيقية كانت تلك التى يحدثنا عنها أحد الإخوان، فيقول: «فى ١٩٤٩م أرسلت من زنزانتى رقم ٢٢ بسجن مصر، خطابًا إلى حلب، طالبًا من مكتبة الشباب المسلم مجموعة كاملة من رسائل «أبو الأعلى المودودى» لأقدم من خلالها دراسة عن فكر المودودى، لأوقف عبث بعض الطلبة حينذاك. ووصلتنى ١٣ رسالة منها، وقد علمنا وتعلمنا أن لكل أرض مناخها ومناهجها وأساليبها. والإسلام واحد من لدن عليم خبير»!

لقد ألقيت فى أرض الإسلاميين بمصر، وللمرة الأولى، «بذرة» أفكار «التكفير» و«الجاهلية».. صحيح أن الأغلبية قد رأت، بعد دراسة فكر المودودى بالسجن، أن فكره فى هذه القضايا هو فكر سياسى، يرتبط بظرف المجتمع الهندى ولا سبيل له ولا مجال فى مصر وما ماثلها.. فوحدة الدين الإسلامى، لا تنفى «أن لكل أرض مناخها ومناهجها وأساليبها».. لكن «البذرة» ألقيت فى التربة، محاولة النمو بفعل ظروف «المحنة» التى نزلت بالإخوان!.. والذين يتتبعون حركة «تأثير فكر» الأستاذ المودودى خارج المناخ الهندى، ودخوله إلى الساحة المصرية والعربية، لا يجدون لهذا الفكر أثرًا يذكر إلا بعد غياب قيادة الشيخ حسن البنا.. ففى ظل الافتقار إلى القيادة الفكرية التى تملأ الفراغ الناجم عن استشهاد المرشد العام، خلت الساحة الفكرية لأبرز قادة العمل الإسلامى فى ذلك التاريخ: الأستاذ المودودى! ومنذ ذلك التاريخ ذاعت ترجمة فكره للعربية، ونشر عدد من رسائله فى القاهرة.

وبعد قيام الثورة المصرية فى أول ذى القعدة ١٣٧١هـ - ٢٣ يوليو ١٩٥٢م انفتح باب العلاقة بين «الإخوان» والثورة ليفضى إلى «المحنة الثانية» والكبرى، والتى لم يسبق لها مثيل فى تاريخ الجماعة على الإطلاق.. لم تحسن قيادة الجماعة تقدير الظروف التى كانت تحيط بمصر وبالثورة، وافتقدت «الرؤية التاريخية» التى كانت لحسن البنا.. ولم تبرأ من سلبية «العجلة والتعجل» التى طالما حذر منها المرشد العام الأول.. وكانت «للضباط الأحرار» الذين قادوا الثورة منطلقات فكرية، ليست هى،

بالضبط، منطلقات «الإخوان»، ومن ثم كانت لهم توجهات ليست هي، بالضبط، توجهات «الإخوان».. وكان الغرب والمتغربون من أحرص الناس على الصدام بين الثورة و«الإخوان».. فبدأ الخلاف وتصاعد.. وحلت الجماعة فى ٩جمادى الأولى ١٣٧٣هـ ١٤ يناير ١٩٥٤م، فلما حدثت محاولة اغتيال قائد الثورة جمال عبدالناصر «١٣٣٦-١٣٩٠هـ، ١٩١٨-١٩٧٠م» بالإسكندرية فى ٢٨ صفر ١٣٧٤هـ ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤م دخل الإخوان المسلمون فى محنة من السجن والاعتقال والتعذيب لم يسبق لها فى تاريخ الإسلاميين مثيل.

تيار الفصام مع الواقع

ولقد بدأت «فكرة الأستاذ المودودى» عن «تكفير» المجتمع و«جاهليته» ترتوى من دماء «المحنة» وتنمو فى مناخها.. واتسعت المساحة التى بدأت تعمر بفكر «الأزمة» المتوتر، بدلاً من «الفكر الطبيعى»! فتخلق فى صفوف الجماعة، من حول الأستاذ سيد قطب «١٣٢٤-١٣٨٦هـ-١٩٠٦-١٩٦٦م» ذلك التيار الجديد.. تيار «الفصام الكامل مع الواقع»!.. الذى انطلق من فكر المودودى، بل وتصاعد به أكثر وأكثر!

● لقد رأى المودودى فى «القومية السياسية الهندية» ذات الأغلبية الهندوكية الخطر الذى سيقضى بـ«ديمقراطية الأغلبية الهندوكية» على ذاتية الإسلام والتميز الحضارى للمسلمين.. فرأى فى هذه القومية، وفى ديمقراطيتها، وفى سلطة جماهيرها

عدوانًا على «الحاكمية الإلهية». فهى إذن «شرك» «يرتد» بالمجتمع إلى «الجاهلية»!

● ورأى سيد قطب فى «القومية العربية»، التى قاد جمال عبدالناصر مدها، وفى «ديمقراطيتها الموجهة»، وفى سلطة الجماهير التى استقطبها المشروع «القومى الاجتماعى الناصرى» الخطر الساحق للإسلاميين المقيدين بالأصفاد!.. فحكم بعدوان هذا المشروع، بكل مكوناته، وجميع توجهاته على «الحاكمية الإلهية» وقطع «بكفره» و«بجاهليته».

ولما كانت «جماهير» الأمة و«عامتها» قد استقطبت للمشروع الناصرى، وأعطت ثقتها لقيادة جمال عبدالناصر التاريخية.. فلقد خلعها فكر هذا التيار عن «عرش الخلافة» والنيابة، التى قررها الإسلام للإنسان والأمة، عن الله سبحانه وتعالى، لأنها قد «أشركت» فى «الحاكمية» غير الله، فلم تعد - لارتدادها «بالكفر» إلى «الجاهلية» - قائمة بحق الخلافة، متمتعة بشرفها.. وهنا كان تصاعد سيد قطب بفكر المودودى.. فالثانى حكم «بالكفر» و«الجاهلية» على «المجتمع»، ولم يحكم بهما - صراحة وفى قطع - على «الأمة»، أما سيد قطب فلقد حكم «بالكفر» و«الجاهلية» على الأمة، و«المجتمع» جميعًا!

وبدلاً من «خلافة»: «الجماعة الأمة»، قدم سيد قطب، كبديل، «خلافة»: «الجماعة: التنظيم»، التى انفردت وتنفرد بالإسلام من دون الناس والتى عليها أن تبدأ من الصفر، كما صنع الرسول عليه الصلاة والسلام، و«جيل الصحابة الفريد».

إن خلافة الأمة عن الله، لم تكن تمنع قيام «الجماعة. الطليعة. المنظمة» للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والدعوة إلى الخير ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] ولكن هذه «الجماعة – الطليعة – المنظمة» كانت جزءاً من «الأمة المسلمة»، أما الأمة – فى فكر هذا التيار الجديد – فقد «كفرت» وارتدت إلى «جاهلية أظلم» من الجاهلية التى عاصرها الإسلام الأول، فلقد انعدم الرباط الإيمانى الذى يصل هذه الجماعة – الطليعة – المنظمة بالأمة.. فغدا «التنظيم الجديد» وحده: الأمة المسلمة، بالانفصال عن الجاهلية والاستعلاء على الكفار، والسعى من نقطة الصفر – إلى بناء «العقيدة»، وتجسيدها «بالحركة» فى «الجماعة» التى عليها أن تقيم «المجتمع المسلم» وبنفس المنهج والخطوات التى تمت فى «الحقبة المكية» من دعوة الرسول، ﷺ إلى الإسلام.

ذلك هو «عنوان» الدعوة التى دعا إليها تيار «الفصام الكامل مع الواقع».

* * *

الحاكمية الإلهية

لم يختلف موقف سيد قطب – فى الجوهر – عن موقف المودودى فى نظرية «الحاكمية» الإلهية، فهى بمقتضى «لا إله إلا الله – كما يدركها العربى العارف بمدلولات لغته –: لا حاكمية إلا لله، ولا شريعة إلا من الله، ولا سلطان لأحد على أحد،

لأن السلطان كله لله والحاكمية الإلهية عامة، فى الجانب «الإرادى» من حياة الإنسان، كما هى فى الجانب «الفطرى» و«الوجودى» شاملة لما هو «دنيوى» شمولها لما هو «دينى» عامة فيما هو «سياسة» عمومها فيما هو «عبادة»، وهى عند المسلم: المعيار الموجه فى «التطبيق» وفى «المعرفة والفكر والنظريات» على حد سواء.. فكما أن الحاكمية هى السائدة فى «الكون»، كذلك يجب أن تسود فى «عالم الإنسان».. فلقد «جاء الإسلام ليرد الناس إلى حاكمية الله، كشأن الكون كله، الذى يحتوى الناس، فيجب أن تكون السلطة التى تنظم حياتهم هى السلطة التى تنظم وجوده ويجب أن «تعود حياة البشر، بجملتها، إلى الله، لا يقضون هم فى أى شأن من شئونها، ولا فى أى جانب من جوانبها، من عند أنفسهم، بل لابد لهم أن يرجعوا إلى حكم الله فيها ليتبعوه».

وحاكمية الله تتمثل فى «شريعته» التى «تعنى كل ما شرعه لتنظيم الحياة البشرية».. وهذا يتمثل فى: أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضًا فعموم «الشريعة» يبلغ الحد الذى يجعلها - فى نص سيد قطب هذا شاملة «للعقيدة» أيضًا.

وليس بمستساغ الخروج على «الشرع» - أى «الحاكمية».. بدعوى التعارض بين «الشرع» و«مصلحة البشر».. فمصلحة البشر متضمنة فى شرع الله. فإذا بدا للبشر ذات يوم أن مصلحتهم فى مخالفة ما شرع الله لهم فهم: أولاً «واهمون».. وهم

- ثانيًا - «كافرون»، فما يدعى أحد أن المصلحة فيما يراه هو مخالفًا لما شرع الله، ثم يبقى لحظة واحدة على هذا الدين، ومن أهل هذا الدين.

وإذا كان غير المؤمن بحاجة إلى أن نظهر له محاسن الشرع وحسناته، فإن المؤمن لا حاجة له إلى شىء من ذلك.. فقبول الشرع هو «الإسلام» ومن رغب فى الإسلام فقد فصل فى القضية، ولم يعد بحاجة إلى ترغيبه بجمال النظام وأفضليته.. فهذه إحدى بديهيات الإيمان!

وعودة البشر إلى «الحاكمية الإلهية» تعنى العودة إلى العقيدة، تتجسد فى المجتمع، الذى هو «دار السلام».. وفى ذلك الرفض لرموز «الشرك» والخروج على «الحاكمية» من دعوات «قومية» و«وطنية» و«اجتماعية» إلخ.

لكن اختصاص الله بالحاكمية وشمول شرعه لكل أصول الفكر، وتضمنه لجميع المصالح، لا ينفى حق البشر، فى «الاجتهاد».. بشروطه وفى سيادة الحاكمية فيما لا نص فيه.. «فإذا كان هناك نص فالنص هو الحكم، ولا اجتهاد مع النص. وإن لم يكن هناك نص، فهنا يجىء دور الاجتهاد.. وفق أصوله المقررة فى منهج الله ذاته، لا وفق الأهواء والرغبات ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] وليس لأحد أن يقول لشرع يشرعه: هذا شرع الله، إلا أن تكون الحاكمية العليا لله معلنة، وأن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه، لا «الشعب»

ولا «الحزب» ولا أى من البشر، وأن يرجع إلى كتاب الله وسنة رسوله لمعرفة ما يريده الله.

فى أثر المودودى

وكذلك.. فإن «الحاكمية الإلهية» لا تعنى أن «الاجتهاد» هو مهمة فئة أو طبقة تماثل «الأكليروس» فى المسيحية، و«الثيوقراطية» و«الحكم المقدس» فى الحضارة الأوربية، قبل عصر نهضتها.. فالسلطة الدينية فى الإسلام هى «للنص الإلهى»، لا «للإنسان»!

فالتشريع بالاجتهاد لا يمكن أن يكون لمن يدعى سلطاناً باسم الله، كالذى عرفته أوربا ذات يوم باسم: «الثيوقراطية» أو «الحكم المقدس»، فليس شيء من هذا فى الإسلام، وما يملك أحد أن ينطق باسم الله إلا رسوله، ﷺ، وإنما هناك نصوص معينة هى التى تحدد ما شرع الله، ومملكة الله فى الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية فى الأرض رجال بأعيانهم.. هم رجال الدين.. كما كان الأمر فى السلطة الكنسية. ولكن تقوم بأن تكون شريعة الله هى الحاكمة.

ذلك هو مفهوم سيد قطب «للحاكمية الإلهية»: العبودية لله وحده، والتحرر من كل سلطة سوى السلطة الإلهية كما تقررت فى «الشريعة» الشاملة لكل مناحى الحياة.. وحيث لا نص فى الشريعة فالاجتهاد وارد، لكن مشروعيته مرهونة بسيادة نظرية

الحاكمية وهيمنتها.. وهو حق لمن يفى بشروطه، ولا يكسب صاحبه قداسة تدخلنا فى إطار «الثيوقراطية الكنسية»!

ومفهوم «الحاكمية» هذا قد تابع فيه سيد قطب أثر المودودى.. وإن يكن برغم إشارته للاجتهاد.. قد أهمل ما ذكره المودودى من وجود «حاكمية بشرية مقيدة» فيما لا نص فيه، وهو المجال الأوسع فى مساحة الشريعة.. لتناهى النصوص وعدم تناهى الحادثات - لوقوف الشريعة عند الكليات، مع ضرب الأمثلة لنماذج التطبيق، وترك الجزئيات والتفاصيل للاجتهاد، وفق تغير المصالح بتغير الزمان والمكان.. أهمل سيد قطب الحديث عن هذا الجانب الذى «يزن» صورة «الحاكمية» عندما يستكمل ملامح صورتها! وإن كنا لا نعتقد أن الأستاذ سيد قطب كان ممن يمارى فى هذه البديهة الإسلامية.. لكنه ركز أضواءه على جانب نزع السلطة من غير الله.. ربما لاعتقاده أن الظرف الذى كتب فيه قد مالت فيه الموازين ميلاً شديدًا، حتى لقد انفرد الطواغيت بالسلطة والسلطان جميعًا من دون الله!

لكن القضية التى نقلت سيد قطب خطوات أبعد مما بلغ المودودى بنظرية الحاكمية.. وهى وثيقة الصلة بملاحظتنا الأخيرة.. هى تشخيصه للإسلام و«المسلمين» فى عصره، بل وفيما قبل عصره بقرون.

لقد كان حسن البنا يتحدث عن مصر التى اندمجت بكليتها فى الإسلام بكليته.. عقيدته ولغته وحضارته.. فمظاهر الإسلام قوية فياضة زاهرة دفاقة فى كثير من جوانب حياتها.. أسماؤها

إسلامية، ولغتها عربية، هذه المساجد العظيمة يذكر فيها اسم الله ويعلو منها نداء الحق صباح مساء.. وهذه المشاعر لا تهتز لشىء اهتزازها للإسلام وما يتصل بالإسلام».

وكانت دعوته متوجهة إلى تخليص هذا الإسلام مما شابه من موروث أضاف أو انتقص من الإسلام، بالابتداع، أو وافد غربى سعى ويسعى لاقتلاع الإسلام من حياة الأمة، فأحدث بوجوده ثنائية فى الفكر والسلوك.

حاكمية الطواغيت

وكان المودودى - برغم ريادته فى العصر الحديث - والكلام هنا عن «الحاكمية» و«التكفير» و«الجاهلية» - قد وقف عند القول «بارتداد» المجتمع دون «الأمة» ولذلك كانت «الديمقراطية» والانتخابات سبلاً، عنده، للإصلاح المنشود. فالأمة لم تكفر فى نظره ومن ثم فالاحتكام إليها سبيل لتخليص الإسلام من «الجاهلية الموروثة ومن جاهلية التغريب»، أما سيد قطب فلقد شخَّص حال الأمة فرآها قد دانت بحاكمية غير الله، لا بمعنى أنها ركعت وسجدت لغير الله، ولكن لأنها تلقت عن حاكمية الطواغيت «كل مقومات حياتها تقريبًا»!

ومادامت قد أخذت «كل مقومات حياتها» عن الطواغيت، فلقد «كفرت» بالإسلام كفرانًا مبينًا!

يقول سيد قطب، فى الحديث عن المجتمعات الإسلامية المعاصرة: «يدخل فى إطار المجتمع الجاهلى تلك المجتمعات التى تزعم لنفسها أنها «مسلمة»!

وهذه المجتمعات لا تدخل فى هذا الإطار لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضًا، ولكنها تدخل فى هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده فى نظام حياتها، فهى – وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله – تعطى أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، فتتلقى من هذه الحاكمية: نظامها، وشرائعها، وقيمها، وموازينها وعاداتها وتقاليدها، وكل مقومات حياتها تقريبًا»!

هنا، وبهذا التشخيص، تجاوز سيد قطب موقع المودودى على درب «تجهيل» المجتمع و«تكفيره» ثم استمر به السير حتى صرح بما لم يصرح به المودودى، فحكم «بكفر الأمة» لا «المجتمع والدولة» فقط وقطع فى هذا الحكم قطع الواثق المستيقن.. بل لقد حكم بكفر هذه الأمة منذ قرون وقرون!

فبعد أن حكم على كل المجتمعات بالارتداد عن «الشريعة» إذ «ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرر تحكيم شريعة الله وحدها، ورفض كل شريعة سواها» تقدم فحكم بانعدام وجود الأمة المسلمة، لا فى عصرنا وحده، بل ومنذ قرون كثيرة.. «فوجود الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة. فالأمة المسلمة ليست «أرضًا» كان يعيش فيها الإسلام. وليست «قومًا» كان أجدادهم فى عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامى.

إنما «الأمة المسلمة» جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامى.. وهذه الأمة – «بهذه المواصفات قد انقطع

وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعًا»! وفى مكان آخر، يزيد هذا الحكم تأكيدًا فيقول: «إن موقف الإسلام من هذه المجتمعات كلها يتحدد فى عبارة واحدة: إنه يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها فى اعتباره»..

والأفراد غير مسلمين

ومثل «المجتمعات» الناس أفرادًا أو جماعات.. فهم غير مسلمين، ولابد من دعوتهم للدخول فى الإسلام من جديد.. «فالمسألة فى حقيقتها هى مسألة كفر وإيمان، مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام، وهذا ما ينبغى أن يكون واضحًا.. إن الناس ليسوا مسلمين كما يدعون – وهم يحيون حياة الجاهلية.. ليس هذا إسلامًا، وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد».

وهذا الكفر الذى عم الأمة، لم يقف عند كفر «الشريعة» وحدها.. بل إن للأستاذ سيد قطب إشارة إلى أن الأمة قد كفرت «بالعقيدة» أيضًا.. فهو يقول: «ينبغى أن يكون مفهومًا للدعوة الإسلامية أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين، يجب أن يدعوهم أولاً إلى اعتناق العقيدة حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون! فإذا دخل فى هذا الدين.. عصبة من الناس.. فهذه العصبة هى التى يطلق عليها اسم «المجتمع المسلم».

لقد كفرت الأمة – فى رأى سيد قطب – عندما خرجت على «الحاكمية» الإلهية، كفرت «المجتمعات».. وكفر «الناس».. إلا الجماعة الصغيرة الجديدة التى تبدأ معه الدعوة إلى الإسلام من جديد!

وهكذا بدأ تيار «الرفض الإسلامى» للواقع، على نحو كامل وجاد وعنيف.. ومن تحت عباءة هذه البداية خرجت فصائل وجماعات تملأ السمع والبصر على امتداد الساحة فى عالمى العروبة والإسلام!

* * *



٣ـ المـرأة فى الإســـلام

اجتهادات ومواقف

ظفرت المرأة فى ظل العقيدة الإسلامية والحضارة العربية الإسلامية بالتكريم والتكافؤ مع الرجل، ثم سُلبت الكثير من حقوقها فى عصر الجمود والتخلف.

والتبست الأمور على المسلمين المحدثين، حتى على بعض الصفوة المجتهدين منهم، مما استوجب التبيين والإيضاح.

لا ينكر منصف ما تمتع به الأستاذ المودودى من ملكة اجتهادية وتجديدية، تركت «لمحات» من الفكر التجديدى فى عدد من القضايا التى عرض لها بالبحث والتمحيص، وهذه «اللمحات» التجديدية تسلكه - ولا شك - فى أعلام الصحوة الإسلامية المعاصرة، الذين لم يتصدوا فقط لتغريب الحضارة الغربية، وإنما تصدوا أيضًا «للتخلف الموروث»، واجتهدوا لتجاوز ركام عصور الجمود والتراجع «المملوكية - العثمانية» بحثًا عن البديل الإسلامى الحضارى، القادر على التصدى لفكرية الحضارة الغربية ذات الطابع المادى الإلحادى الذى لا شك فيه.

لكن موقف الأستاذ المودودى من المرأة لم يكن واحدًا من مواقفه التجديدية، بل لا نغالى إذا قلنا إنه بعض من «التخلف الموروث» فى هذا الميدان!.. وإنه قد غدا المنطلق لمواقف جامدة

ومغالية يتخذها اليوم نفر من شباب وشابات الجماعات الإسلامية الجديدة التى أقامت وتقيم فصامًا كاملاً أو شبه كامل مع الواقع الذى نعيش فيه!

* * *

الخروج على الحشمة الشرقية

ولقد كان الأستاذ المودودى على حق فى تصديه لقيم العرى والتحلل والخروج عن الآداب الإسلامية والحشمة الشرقية، التى غزتنا بها الحضارة الغربية، ودفع التقليد بفئات من نسائنا إلى طريقها البائس ومستنقعها الراكد.

لقد تصدى لهذه الموجة المتغربة، والغريبة، فى الهند قبل التقسيم، وكتب ضدها كثيرًا، وأفرد لها كتابه عن «الحجاب».. لكن الذى زاد من انزعاجه هو ما بلغته المرأة العربية من شوط أبعد على درب التقليد للمرأة الغربية، فلقد فاقت فى هذه الآفة زميلتها الهندية بكثير. وصحيح كذلك أن الأستاذ المودودى يؤكد فى كثير من كتاباته مساواة الإسلام بين المرأة والرجل، فى الإنسانية، وفى تكافؤ فرص السمو لكل منهما.. «فالمرأة المسلمة ميسور لها أن تسمو فى النواحى المادية والعقلية والروحية إلى أعلى مدارج العز والرقى التى يستطيع أن يبلغها الرجل فى الدين والدنيا، وليس كونها امرأة ليحول بينها وبين تبوئها مرتبة من مراتب الشرف»..

* * *

مبالغة فى التفرقة

لكن نقطة الخلاف مع الأستاذ المودودى التى نراها قد جعلت الكثير من كتاباته عن المرأة استمرارًا «للتخلف» الذى ورثته أمتنا عن الحقبة «المملوكية - العثمانية»، والذى نسب، زورًا وبهتانًا، إلى الإسلام.. نقطة الخلاف هذه تتمثل فى مبالغة المودودى فيما بين المرأة والرجل من تمايز فى الطبيعة والاستعداد والكفاية والاختصاص.. حتى لقد بلغت به هذه المبالغة حد تصويرهما كما لو كانا خطين متوازيين فى هذه الحياة، من الضرورى وجودهما معًا، لكن دون أن يحل أحدهما محل الآخر بحال من الأحوال!

لقد تنبه - ونبه - إلى معنى «الزوجية» فى خلق الله للكائنات.. ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات: ٤٩] فالآية «تشير إلى عموم القانون الزوجي وشموله. ويعلن صانع هذا الكون فيها سر صناعته، فيقول إنه خلق هذا المعمل الكونى على قاعدة الزوجية، أى أن جميع آلاته و«ماكناته» قد خلقت أزواجًا، وكل مايرى من بدائع الصنع فى هذه الخليقة، هو راجع إلى تلك المزاوجة بين الأشياء».

وهذه الزوجية والثنائية عنده - فى موضوع الرجل والمرأة - لا تعنى نفى طرف للطرف الآخر، فهو كما قدمنا، يساوى بينهما فى الإنسانية، وفرص التقدم والرقى، لكن فى غلو يجعل لكل منهما طريقه الخاص دائمًا وأبدًا، اللهم إلا فى حالة الضرورات القصوى التى تبيح المحظورات القصوى كذلك.

فعنده «أن الرجل والمرأة –من حيث إنسانيتهما– على حد سواء، فهما شطران متساويان للنوع الإنسانى، مشتركان بالسوية فى تعمير التمدن، وتأسيس الحضارة وخدمة الإنسانية، وكلا الصنفين قد أوتى القلب والذهن والعقل والعواطف والرغبات والحوائج البشرية، وكل منهما يحتاج إلى تهذيب النفس وتثقيف العقل وتربية الذهن وتنشئة الفكر، لصلاح التمدن وفلاحه، حتى يقوم كل منهما بنصيبه فى خدمة التمدن، فالقول بالمساواة بين الصنفين من هذه الجهة صواب لا غبار عليه».

لكن.. بعد «هذه الجهة» يقع الخلاف.

فالمودودى يرى فى خلاف الأنوثة للذكورة أمرًا وسببًا يفصل بين ميدان عمل كل من الرجل والمرأة فصلاً كاملاً.. إنه لا يقول بـ«التماين» الذى يجعل هذا الميدان، أساسًا، للمرأة مع إمكان مزاولتها العمل فى الميدان الآخر – وكذلك الرجل – بل يصل بهذا «التمايز» بين الذكورة والأنوثة إلى حيث جعله يفضى إلى «الفصل» المؤسس على «الاختلاف» الكامل و«التباين» التام.

فبعد أن حدثنا عن تساويهما فى الإنسانية – وتلك بدهية لم يختلف عليها عاقلان – استدرك فحدثنا عن تباينهما فى أمور ثلاثة هى: «القوة والمقدرة الجسدية» و«النظام الجسدى».. و«الخصائص النفسية».. ونحن إذا سلمنا بتمايز الرجل والمرأة فى هذه الأمور «تمايزًا نسبيًا» – وتلك حقيقة – فلن يعنى ذلك الانفصال الكامل بين ميدانى عمل كل منهما، لكن المودودى لا يعنى «التماين» ولا الخلاف والاختلاف «النسبى» وإنما يتحدث

عن «اختلاف تام» حتى ليذهب فينسب إلى «علم الأحياء» أن بحوثه قد أثبتت اختلاف الرجل عن المرأة «فى كل شىء»!

* * *

دائرة عمل الرجل

وعبارات المودودى، هذه التى تأسس عليها غلوه فى التفرقة بين المرأة والرجل، يقول فيها إن المساواة فى الإنسانية بين المرأة والرجل لا تعنى «أن تكون دائرة عمل الرجل والمرأة واحدة.. ولا يصح أن يرى هذا الرأى ما لم يثبت أنهما متماثلان فى قوتهما ومقدرتهما الجسدية. وأيضًا فى نظامهما الجسدى، وقد كلفتهما الفطرة نوعًا واحدًا من الخدمات، وأنهما متشابهان كذلك فى خصائصهما النفسية». أما التحقيق العلمى الذى قام به الإنسان إلى هذا اليوم فينفى ويبطل كل هذه الأمور الثلاثة.. فهذا علم الأحياء قد أثبتت بحوثه وتحقيقاته أن المرأة تختلف عن الرجل فى كل شىء، من الصورة والسمت والأعضاء الخارجية إلى ذرات الجسم والجواهر الهيولينية «البروتينية» لخلاياه النسيجية.

ونحن نقول - دون أن نتعدى اختصاصنا إلى اختصاص الآخرين - إن قطع الأستاذ المودودى باختلاف المرأة عن الرجل فى «كل شىء»، هو غلو لا أعتقد أن حقيقة من الحقائق العلمية الثابتة قد أقرته حتى الآن.. هناك «تمايز» بينهما يؤهل المرأة لميدان «أكثر» من الآخر، وليس «دون» الآخر.. ومثل ذلك بالنسبة للرجل.. ولنضرب مثلاً شهيرًا فى نظرة الإسلام وفكره فى هذا الموضوع.

فى الحديث الشريف الذى يرويه ابن عمر، يقول الرسول ﷺ: «كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذى على الناس راع عليهم، وهو مسئول عنهم. والرجل راع على أهل بيته، وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهى مسئولة عنهم، وعبد الرجل راع على بيت سيده، وهو مسئول عنه. ألا فكلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته».

فى هذا الحديث وجدنا «البيت» موضوعًا لرعاية رعاة ثلاثة: الرجل وزوجته وخادمه.. وبين الثلاثة تمايز فى الاختصاص والكفاية ونطاق الرعاية ونوعها.. لكنَّ بينهم اشتراكًا فى «الرعاية» وفى «ميدانها»، فالتمايز لا يعنى «افتراق» الطرق، كما هو حال الخطوط المتوازية، دائمًا وأبدًا، دون التقاء!

ثم، إن أنصار «افتراق» الميادين واختلافها، بين الرجل والمرأة، يتحدثون حديث الأستاذ المودودى عن اختصاص المرأة فقط «بتربية الأولاد وواجبات البيت» وعن أنها ملكة هذا البيت وراعيته، وهو مملكتها ورعيتها.. على حين قد رأينا الحديث يجعل من البيت مملكة للرجل ورعية له، زوجًا كان أو خادمًا، كما أفصحت أحاديث أخرى – سنشير إلى بعضها – وواقع الحياة ووقائع التاريخ فى صدر الإسلام عن أن الميادين – خارج المنزل – لعمل النساء مع الرجال فيها نصيب.. فالتمايز حقيقة، والاشتراك أيضًا حقيقة، أما ما لا نوافق عليه فهو تصوير «التمايز» فى صورة «الاختلاف التام» فى «كل شيء» كما قال الأستاذ المودودى.

إن الأستاذ المودودى يرتب على المقولة التى تزعم الاختلاف التام بين الرجل والمرأة فى كل شىء، الاختلاف التام والافتراق الكامل فى ميادين عمل كل منهما - اللهم إلا فى الضرورات التى تشبه الكوارث والنازلات - ، فعنده أنه «إذا روعيت هذه القسمة الطبيعية بين الصنفين، كان تنظيم الأسرة وتعيين وظائف الرجل والمرأة فى الحياة على ما يأتى:

١ - إلى الرجل تكون عيالة الأسرة ورعايتها، والقيام بما هو عسير وشاق من خدمات التمدن، فيكون تعليمه وتربيته على النحو الذى يجعله أنفع ما يكون لهذه المقاصد.

٢ - وإلى المرأة تكون تربية الأولاد وواجبات البيت، والعمل على جعل الحياة المنزلية بحبوحة أمن ودعة وراحة، فتتحلى بأحسن ما يكون من التربية والتعليم لأجل قيامها بهذه الخدمات.

٣ - وجعل القوامة والحكم والأمر على سائر الأسرة، فى حدود القانون للرجل.

٤ - ويجب أن تقرر فى نظام التمدن التحفظات اللازمة لإدامة هذه القسمة والتنظيم فى وظائف أفراد الأسرة، حتى لا يستطيع السفهاء أن يخلطوا بحماقتهم بين دوائر أعمال الرجل والمرأة، فيدخلوا الفوضى على هذا النظام التمدنى الصالح».

* * *

دائرة عمل المرأة

والأستاذ المودودى يطرق هذه الفكرة فى العديد من الكتب والرسائل والمقالات والخطب التى كرسها للحديث عن منزلة المرأة فى المجتمع الإسلامى.. ويؤكد أن القاعدة الرئيسية فى نظام الاجتماع الإسلامى، هى أن دائرة عمل المرأة هى البيت.. وخروجها من البيت لا يحمد فى حال من الأحوال. فخير لها، فى الإسلام، أن تلازم بيتها.. فلا تغادره إلا للضرورة، كما جاء فى حديث: «قد أذن الله لكنَّ أن تخرجن لحوائجكن» فليس الإذن بخروجهن من البيت إلا رخصة وتيسيرًا، فيجب ألا يحمل على غير مقاصده ومعانيه. وأمام هذا الطرح لهذه القضية، يحسن بنا أن نسأل:

إذا كان الإسلام قد أباح للمرأة الخروج من البيت للضرورة.. ففيم الفرق بين خروجها منه وخروج الرجل منه؟ وهل يخرج الرجل من بيته صعلكة، وبلا سبب، وعلى غير هدى؟ أو أن الضرورات – على تفاوتها – هى التى تحكم تصرفات كل العقلاء رجالاً كانوا أو نساءً؟!

وهل تقف الضرورات عند حد، أو تنمو مع الزمان والمكان والمشكلات؟

لقد دعت الضرورة خروج المرأة المسلمة إلى ميادين القتال – طبيبات ومساعدات ومقاتلات – فى غزوات الرسول ﷺ، وتحدث الأستاذ المودودى عن ذلك – فهل نمنع اليوم جهادها

للاستعمار، وقد غدا جهاده فرض عين على المرأة والرجل باحتلاله أجزاء من دار الإسلام؟

ولقد بايعت النساء النبى، ﷺ، فى صدر الإسلام فكانت بيعته لهن، وفق حديثه إليهن، الذى ترويه الصحابية أميمة بنت رقيقة، إذ تقول: «جئت النبى ﷺ، فى نسوة نبايعه، فقال لنا: فيما استطعتن وأطقتن».

فهل نعتبر أن معيار الشئون التى تخرج المرأة لها من البيت هى كل ما تستطيع وتطيق؟ أو نضيق هذه الدائرة فى القرن الخامس عشر الهجرى عنها فى القرن الهجرى الأول؟

ولقد شاركت المرأة فى عصر البعثة، مع الرجال فى بيعة العقبة – وهذا عقد تأسيس الدولة الإسلامية الأولى – وهذا عمل سياسى من الدرجة الأولى.. فهل نبيح لها اليوم الخروج من المنزل لمشاركة الرجل فى سياسة مجتمعنا؟ أو نمنعها الآن ما تمتعت به فى صدر الإسلام؟

وإذا كان الإسلام قد أعطى المرأة استقلالاً فى «الذمة المالية» قبل كل الحضارات الإنسانية الأخرى، فهل تبيح لها اليوم الخروج من المنزل زارعة وتاجرة تنافس الرجال– حفظًا لثروتها وتنمية لها – فى هذا الميدان؟

وإذا كنا نأخذ الدين – والسنّة بخاصة – عن أمهات المؤمنين والصحابيات اللائى نهضن بـ«الإفتاء» فى الدين.. فهل نبيح لمن

حقه الافتاء فى الدين أن يفتى فى الدنيا.. أم أن سياسة الدولة أرفع من سياسة الدين وفقهه؟

وإذا كان مذهب الإمام محمد بن جرير الطبرى (٢٢٤-٣١٠هـ = ٨٢٩-٩٢٣م) قد أجاز أن تكون المرأة قاضية فى كل أنواع الخصومات والمنازعات، قياسًا على جواز إفتائها فى الدين.. فهل نبيح لها الخروج لمزاولة مهام القضاء؟

إذا كان الإسلام قد عرف المرأة - منذ سنوات ظهوره الأولى - مشاركة فى هذه الميادين: السياسة - والقتال - والطب - والفتوى - والتجارة - والزراعة والحرف الصناعية.. وذلك فضلاً عن رسالتها الأولى والعظمى وهى إدارة البيت، وصناعة الأجيال الجديدة، وإحاطة الزوج بحنان المودة، والسكن الذى إليه يسكن ويستريح - فهل نبيح لها الخروج اليوم، من بيتها لتسهم مع الرجل فى هذه الميادين، وفق ما «تستطيع وتطيق» وعلى النحو الذى لا يلغى أنوثتها ولا يطمس طبيعتها، فتختل حكمة التزاوج بين «الشقين المتكاملين والمتساويين» الرجل والمرأة؟ أنبيح لها ذلك أم نستحضر قيود عصر الحريم فى الحقبة «المملوكية - العثمانية» وهو عصر التراجع والجمود - لنضعها فى أعناق المرأة باسم الإسلام، والإسلام منها براء؟

ثم إذا كان الإسلام قد عرف المرأة المسلمة مشاركة فى هذه الميادين العامة.. فهل نهيئ لها أن تُعلم وتتعلم علوم هذه الميادين وفنونها «وفق الطاقة والاستطاعة» - سياسة.. وقانونًا.. وفنون قتال.. واقتصادًا وتجارة وزراعة.. وصناعة..

إلخ.. إلخ..؟ أنهيئ لها ذلك، ونبيحه ونترك لها حرية الاختيار؟ أنصنع ذلك فنسلحها لدخول الميادين التى أباح الإسلام لها النزول إلى ساحاتها أو نقف بها، فقط، كما قال الأستاذ المودودى عند «تعلم» ما يتعلق بشئون البيت والأولاد؟

مدى قوامة الرجل

إن الأستاذ المودودى - وهذا موطن الخطر فى فكره عن المرأة - يخطئ فى فهم «مضمون» قوامة الرجل على المرأة، ودائرة هذه القوامة ونطاقها، فالقوامة هى درجة فى سلم القيادة، وليست كل هذا السلم.. فهى لا تلغى دور المرأة، وإنما تعطى الرجل درجة أعلى بين إرادات قائدة، وليس فى فراغ من الإرادات القائدة.. فالرسول ﷺ عندما يأمرنا إذا سرنا ثلاثة فى طريق، أن نختار أحدنا أميرًا علينا، فهو يعنى القيادة التى تحسم عند الصراع، وتعارض الإرادات القائدة، وكذلك قوامة الرجل على المرأة، فإنها لا تعنى أنه القائد وحده.. وإنما تعنى ارتفاع منزلته - إذا أهلته إمكاناته - درجة تتيح له اتخاذ القرار، فى ضوء الشورى، وليس الانفراد الذى ينفى إرادة المرأة وقيادتها.. ولو لم يكن هذا هو المضمون الإسلامى «للقوامة» لما أمكن أن يكون كل من الرجل والمرأة راعيًا فى ميدان واحد، هو البيت.. فهما أميران - راعيان - وقائدان فى ذات الميدان.. والقوامة درجة أعلى فى سلم القيادة وليست السلم بأكمله!

ولقد يكون فهم الأستاذ المودودى للقوامة فى المنزل غير بعيد عن هذا الفهم الذى قدمناه، فهو يقيد القوامة بأنها «ضمن حدود

القانون» لكن فهمه لنطاقها الذى يمد هذا النطاق إلى سائر ميادين المجتمع، ومضمون هذه القوامة لديه فيما وراء المنزل، هو الذى يثير علامات الاستفهام حول مدى حظ هذا الفهم من الدقة والصواب.

فنحن نراه يستخدم مصطلحات من مثل: «إن المرأة تابعة للرجل» وإنها «لم تمنح حرية الإرادة والاختيار مثل ما أعطيه الرجل البالغ».

والأهم من ذلك أنه يجعل من قوامة الرجل على المرأة فى الميدان الاجتماعى والسياسى، أى كل الميادين الخارجة عن المنزل، «نفيًا» لإرادة المرأة من هذه الميادين، فيقطع بتجريدها من كل الولايات، ويضعها فى مرتبة أدنى من المرتبة التى وضع فيها أهل الذمة – كما تصورهم فى دار الإسلام ودولته – فهو يجرد المرأة المسلمة من الحق فى أن تسهم فى عملية الشورى التى هى فريضة إسلامية عامة، وصفة من صفات المؤمنين، وفلسفة للأسرة ونظام الحكم على السواء.. وعندما يسأله سائل: هل يعود الضمير فى الآية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى : ٣٨] إلى الرجال وحدهم دون النساء؟ ألا يمكن أن يكون هذا الحكم شاملاً للنساء مع الرجال؟ يجيب الأستاذ المودودى: «إن القرآن لا يعارض بعضه بعضًا، ولا تخالف آيةٌ منه آيةً أخرى، بل هى تشرحها، فالقرآن الذى قيل فيه ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ جاء فيه نفسه ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء : ٣٤] وهكذا أوصد القرآن على النساء باب مجلس الشورى وهو قوام على الأمة كلها».

ثم يمضى الأستاذ المودودى فيستند إلى آية القوامة وإلى حديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» فى تقرير عزل المرأة عن كل مناصب الدولة فيقول: «إن المناصب الرئيسية فى الدولة – رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة – لا تفوض إلى النساء».

وذلك بالرغم من معرفة المودودى بأن ملابسات هذا الحديث تخصصه، فلقد سأل الرسول ﷺ عمن تولى ملك فارس بعد موت كسرى، فقالوا له: ابنته.. فقال هذا الحديث، نبوءة سياسية بزوال الدولة الكسروية، وانتصار العرب بالإسلام على الظلم التاريخى للدولة الفارسية.

برغم هذه الملابسات التى تخصص عموم هذا الحديث، يمضى الأستاذ المودودى ليقول، استنادًا إليه: «إن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة».

لقد أعطى الإسلام الحق للمرأة – بل أوجب عليها – أن تجتهد فى الدين، وحجر عليها الأستاذ المودودى الاجتهاد فى شئون الدنيا.. فكانت مقولته هذه – برغم اجتهاداته وتجديداته – ترديدًا لبعض من «تخلفنا الموروث».

مجال الحجاب وحدوده

وفى قضية الحجاب يتسم فكر الأستاذ المودودى بالغلو أيضًا.

فهو يرى أن الأصل والحكم الإسلامى هو حجب المرأة بالمنزل، إلا للضرورة القصوى، ولقد رأينا أن ما أباحه الإسلام

للمرأة من ضروب الأعمال الدنيوية، يستحيل النهوض به وهى محجوبة بالمنزل، وهو يستدل على وجوب ملازمة المرأة المسلمة منزلها بتعميمه الأمر والحكم فى الآية ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣] وينفى الاعتراض القائل بأن هذه الآية وحكمها خاصة بنساء النبى ﷺ، فيقول: «وهل كان بنساء بيت النبى عجز دون سائر النساء لا يدعهن يقمن بالأمور خارج البيت؟».

ونحن بدورنا نسأل الأستاذ المودودى: وهل كان بنساء بيت النبى ﷺ عجز عن العشرة الزوجية، حرم الله بسببه زواجهن من أحد بعد الرسول ﷺ أم أن تلك خصوصية لا يصح فيها التعميم؟ لقد كانت لرسول الله ﷺ، بحكم النبوة، وبحكم الإمارة ورئاسة الدولة، خصوصيات، وعندما يقول الله سبحانه وتعالى للمؤمنين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٣].

عندما يقول الله للمؤمنين لا تنكحوا أزواج النبى من بعده، نفهم أنها خصوصية لبيت النبوة، وليست عجزًا من نساء النبى

عن المعاشرة لغير النبى، ﷺ.. وكذلك كان زواجه ﷺ، بأكثر من أربع هو خصوصية وليس زيادة فى القوة الجنسية عن الآخرين.

على أن سياق آية ﴿وَقَرْن فِى بُيُوتِكُنَّ﴾ يقطع بأنها خاصة بنساء النبى ﷺ، وليست عامة فى نساء المؤمنين، تشهد على ذلك «ألفاظ» آيات السياق.. وليس المعنى الذى يحتمل الخلاف والتأويل، فالله سبحانه وتعالى يوجه الحديث إلى نساء النبى ﷺ بخاصة، فى آيات خمس سبقت هذه الآية.. وفيها يقول:

﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (٣٠) وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا (٣١) يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا (٣٢) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٠-٣٣].

ففى الآيات تصريح بأن نساء النبى لسن كغيرهن من النساء، وبأن من خصوصياتهن مضاعفة العذاب لهن ضعفين عن الفاحشة المبينة.. ومضاعفة الأجر مرتين عن القنوت لله ورسوله والعمل الصالح.. وفى سياق هذه الخصوصيات جاء الأمر لهن بالقرار فى بيت النبى ﷺ..

على أننا نقول: إن الأمر ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ﴾ ليس معناه ملازمة نساء النبى البيت لا يخرجن منه، بل هو مرتبط ومفسر بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ فهو حجاب الحشمة، والصون عن تبرج الجاهلية، وليس التزام البيت دائمًا وأبدًا، ويشهد على ذلك أن نساء النبى لم يلزمن بيوتهن لا يخرجن منها بعد نزول هذه الآية، فلقد كن يخرجن لحاجاتهن، فى حياة الرسول ﷺ وبعد وفاته، وخروج عائشة للقتال فى موقعة الجمل – فى خلافة على بن أبى طالب – شهير.

والأستاذ المودودى نفسه يحدثنا عن ذلك فيقول: «وتتفق الأحاديث على أن أزواج النبى ونساء المسلمين كن يصحبن النبى ﷺ إلى ميدان القتال.. وبقى العمل عليه جاريًا بعد نزول الحجاب أيضًا».

حسنات الأبرار

خصوصية الآية ليست بالأمر الغامض، الذى يحتمل الجدل.. ولا القرار فى البيت هنا يعنى لزومه والاختصاص به دونما خروج منه إلى غيره من ميادين الحياة.

إننا قد نطلب من ولاة الأمور ألا يزاولوا التجارة مثلاً، حال توليهم وظائفهم الكبرى.. وقد نحرم على بعض ذوى المناصب ارتياد بعض الأماكن المباحة، وقد نمنع فئة من الناس أن ترتدى أزياء أخرى، برغم أنها غير محرمة.. وجميع هذه الخصوصيات ترتبط بالمنصب والمهمة والوظيفة.. ولا تعنى النقص أو العجز.

كما أننا نقول إن حسنات الأبرار سيئات المقربين، دون أن نظن أن ذنوب المقربين أكثر وأعظم من ذنوب الأبرار.

ولقد رأينا الأستاذ المودودى يخالف جمهور الفقهاء فى نطاق «حجاب» المرأة المسلمة.. فجمهور الفقهاء والمفسرين يرون أن الأصل هو جواز كشف المرأة وجهها وكفيها، إلا إذا خشيت الفتنة.. أما الأستاذ المودودى فالأصل عنده هو النقاب، وتغطية جميع أجزاء جسم المرأة، ولا يجوز كشف الوجه والكفين – أو غيرهما – إلا للضرورة، وهو بذلك قد ارتاد فى حركة الصحوة الإسلامية التنظير لظاهرة الغلو بواسطة النقاب التى لا تكتفى بـ«الحجاب».

كذلك رأيناه يخلط بين «الخلوة الشرعية» التى لا ثالث فيها – والتى تغرى بتجاوز الحلال إلى الحرام – وبين الاختلاط فى الأماكن العامة.. فيحرم الاختلاط بتعميم وإطلاق.

تلك هى نظرة الأستاذ المودودى للمرأة المسلمة، ومكانها ومنزلتها فى المجتمع الإسلامى.. وهى نظرة فى جملتها من بقايا «التخلف الموروث» الذى نسب – زورًا وبهتانًا – إلى الإسلام.. وليست التعبير بأى حال من الأحوال عن جوهر فكر الإسلام فى هذا الموضوع.. ويشهد على ذلك أن هناك رؤى مغايرة لهذه الرؤية، قدمها أعلام كثيرون فى حركة الاجتهاد والتجديد والصحوة الإسلامية المعاصرة.

الأحوال والأعراف

فداعية إسلامى يتحدث عن موقف الأستاذ المودودى هذا فيتعجب قائلا: «ومما لا يكاد يصدق أن يذهب مفكر إسلامى معاصر كالمودودى إلى التمسك بالحجاب، بمعنى نقاب الوجه، كأصل من الأصول الإسلامية، أو حتى كأدب أو عرف من آداب وأعراف الإسلام».

وتيار من تيارات الصحوة الإسلامية يقرر فى دستوره للمرأة - من بين ما يقرر - «للمرأة الحق فى أن تزاول التجارة والصناعة والزراعة، وأن تتولى العقود والمعاملات، وأن تملك كل أنواع الملك، وأن تنمى أموالها، وأن تباشر شئونها فى الحياة بنفسها.. ويجوز للمرأة أن تعين فى وظائف الدولة، ومناصب القضاء ما عدا محكمة المظالم، وأن تنتخب وتُنتخب فى مجلس الشورى، وأن تشترك فى انتخاب الخليفة ومبايعته».

وقبل هذا وذاك قال إمام التجديد والاجتهاد الإسلامى الحديث محمد عبده: «إن الرجل والمرأة أكفاء متماثلان فى الحقوق والأعمال، كما أنهما متماثلان فى الذات والإحساس والشعور والعقل» وليسا - كما قال المودودى - مختلفين فى كل شىء عدا الآدمية - «الإنسانية».

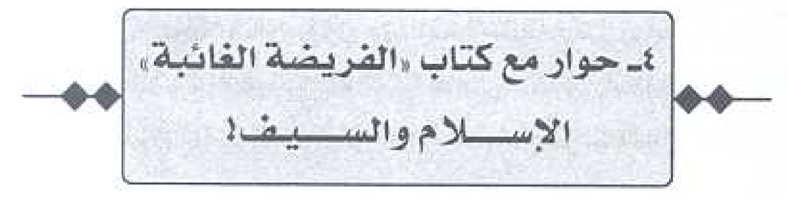
وعن القوامة - التى رآها المودودى «تبعية تجعل حرية إرادة المرأة واختيارها أدنى منها عند الرجل» - يقول الإمام محمد عبده عن هذه «القوامة»: «إنها درجة من درجات القيادة والرئاسة، يتصرف فيها المرءوس بإرادته واختياره.. فالمرأة من

الرجل، والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من بدن الشخص الواحد، فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن. إن القوامة التى للرجل على المرأة، عندما توجب على المرأة شيئا، فإنها توجب على الرجل أشياء».

إنها رؤى واجتهادات يدخل بعضها فى الاجتهاد والتجديد.. ويقف بعضها عند حدود التخلف الموروث.

وفى هذه الرؤى «المحافظة» حتى «الجمود» نجد المنطلقات والجذور لقسمات الغلو - التى تنتقص من قدر المرأة - لدى بعض فصائل المد الإسلامى الحديث!

* * *



٤ـ حوار مع كتاب «الفريضة الغائبة» الإسلام والسيف!

كتاب «الفريضة الغائبة» منسوب إلى مهندس الكهرباء محمد عبدالسلام فرج، المتهم الخامس فى قضية اغتيال الرئيس السابق أنور السادات، وأحد الذين حكم عليهم بالإعدام.

وبمقاييس «المستوى العلمى» أو «فن الكتابة والتأليف» فقد لا يرتفع مستوى الكتاب إلى الدرجة التى يستحق فيها التقييم والنقاش!.. لكن لابد من الاعتراف بأن كتابات من هذا القبيل وذلك المستوى قد غدت - فى طول بلادنا الإسلامية وعرضها - المحرك الأول والمرشد الأفعل لشباب مسلم ينطلق بروح الشهادة، فيصنع أحداثًا تؤثر فى التاريخ أكثر مما يؤثر اليوم علم العلماء وفقه الفقهاء!

ومن هنا وجب الحوار، بمنطق الإسلام وأدبه، مع الأفكار والقضايا والمقولات التى يطرحها هذا الكتاب.

إن الفكرة المحورية التى تتخلل كل صفحات هذا الكتاب الصغير هى فريضة الجهاد الإسلامى.. فهى الفريضة الغائبة، والتى لغيابها حل بالمسلمين ما هو حالٌ بهم الآن. والجهاد الواجب هو ضد الأعداء الأقربين من الكفار، الذين هم «حكام العصر»، الذين يحكمون بلاد المسلمين!.. تلك هى الفكرة المحورية فى الكتاب.

وفيما يتعلق بالشق الأول من هذه الفكرة - شق «الجهاد» - يكاد الكتاب أن يتبنى مفهومًا يقصر معنى «الجهاد» على «القتال»، حتى ليوشك أن يقول إن «الجهاد» هو «القتال» فقط!.. وفى هذا القصر، بل والقسر، تضييق لمعنى «الجهاد»، كما تحدد فى فكرنا الإسلامى على امتداد تاريخه واختلاف تياراته الفكرية.. فلقد اتفق أعلام الفكر الإسلامى على أن «الجهاد» لغة، يعنى: «استفراغ الوسع وبذل الجهد فى مدافعة الأعداء».. على تعدد فى الميادين التى يبذل فيها الإنسان وسعه وجهده، وتنوع واختلاف فى نوعية هؤلاء الأعداء.. فمن الفكر، إلى الكسب المادى، إلى الميادين المتعددة للقتال.. ومن الأعداء الظاهرين، إلى مجاهدة النفس، إلى مغالبة وسوسة الشياطين.. كلها ميادين لألوان وأنواع من «الجهاد».. وكذلك معنى «الجهاد» شرعًا ينصرف إلى ما هو أعم من الحرب والقتال والصراع المسلح، ليشمل كل سبل «الدعاء إلى الدين الحق»[1]. وعندما ينصرف إلى القتال فإنه يختص بقتال «من لا ذمة لهم من الكفار»![2].

هل جاءهم النبى بالذبح ؟

وانطلاقًا من حصر معنى «الجهاد» فى «القتل والقتال» ينطلق كتاب «الفريضة الغائبة» إلى تبنى المقولة القائلة: «إن الإسلام قد انتشر بالسيف»!.. ويدافع عنها دفاع المستميت..

---

(١) الشريف الجرجانى (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م .

(٢) مجمع اللغة العربية - القاهرة - المعجم الوسيط.

الأمر الذى يستوجب الحوار مع الأفكار التى أوردها هذا الكتاب، أو النصوص التى استشهد بها على هذه المقولة.. وذلك مثل:

فى ص ٤ يورد الكتاب حديثًا منسوبًا إلى الرسول ﷺ يقول فيه لقريش، وهو بمكة - قبل الهجرة - والمسلمون بعد فى مرحلة الاستضعاف -: «لقد جئتكم بالذبح»!.. والكتاب لا يخرِّج الحديث - الذى لم نجد له وجودًا فى أهم وأوثق مصادر السنة النبوية: «البخارى، ومسلم، والترمذى، والنسائى، وأبو داود، والدارمى، وابن ماجه، والموطأ، وابن حنبل، ومسند زيد بن على وطبقات ابن سعد»!

وهنا نسأل: هل حقًّا كان هناك «ذبح» فى المرحلة المكية؟.. وألا يدعونا ذلك إلى عرض المأثورات المروية، من مثل هذه النصوص، على السيرة النبوية والواقع التاريخى للدعوة الإسلامية؟.. وأيضًا عرض مثل هذا «الحديث» - حديث «الذبح» - على ما رواه أبو موسى الأشعرى: «إن رسول الله ﷺ سمَّى لنا نفسه أسماء، منها ما حفظناه، فقال: أنا محمد، وأحمد، ونبى الرحمة ونبى التوبة، ونبى الملحمة»[1]. وكذلك الحديث الذى رواه سلمان الفارسى: قال رسول الله ﷺ «إنى لم أبعث لعَّانًا، وإنما بعثت رحمة للعالمين»[2]. وقبل كل ذلك، ألا يجدر عرض مثل هذه المأثورات على الآية القرآنية المحكمة التى يخاطب بها المولى رسوله فيقول له: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء - ١٠٧]؟

(١) رواه مسلم والترمذى، وابن ماجه، وابن حنبل.

(٢) رواه أبو داود وابن حنبل.

وفى ص ٢٧ و٢٨ يتحدث كتاب «الفريضة الغائبة» عن «آية السيف» التى يقول إنها نسخت كل آيات «الصبر» و«العفو» و«الصفح» و«الإعراض» لكنه يتجاهل أن آية السيف هذه قد نزلت فى «المشركين» فنصها: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة - ٥] ومن ثم فإنها لا تنطبق على الذين يدعو كتاب «الفريضة الغائبة» إلى قتالهم الآن، من حكام المسلمين: لأن هؤلاء الحكام - حتى بمنطق هذا الكتاب - ليسوا «مشركين» وإنما هم من الذين «يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعضه».. فالاستشهاد هنا فى غير موضعه.

ثم إن الكتاب عندما يدعو إلى جهاد «حكام العصر» يقيسهم على «الخوارج» وعلى «مانعى الزكاة» زمن أبى بكر الصديق.. وهؤلاء ليسوا «بمشركين» حتى نستشهد على جهادهم وجهاد أمثالهم بآية السيف!

ويتصل بهذه الملاحظة ما جاء فى ص ٢٨ بالكتاب، من نقده لقول السيوطى: إن آية السيف لم تنسخ آية: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ [البقرة: ١٠٩] فالحق هنا مع السيوطى، ولامجال لنقده، لسبب ما كان يصح أن يخفى على المتأمل؛ ذلك أن «آية السيف» قد نزلت فى المشركين بينما آية ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾ قد نزلت فى «أهل الكتاب»، وسياقها يقول: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِن قَبْلُ وَمَن يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ (١٠٨) وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا

حَسَدًا مِنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٨، ١٠٩].. فالمقام مختلف وسبب النزول مختلف، والمرادون فى كل من الآيتين مختلفون اختلافًا نوعيًا.

ثم إن علاقة الإسلام والمسلمين الأوائل بالقتال والسيف والجهاد المسلح والصراع العنيف واستخدامهم هذه الأدوات أمر يحتاج إلى إيضاح.

لقد أمضى المسلمون الأوائل بمكة ثلاث عشرة سنة فى ظروف «الاستضعاف».. وكان طبيعيًا ألا يكون «القتال» أمرًا واردًا فى التكليف الإلهى لنبيه – عليه الصلاة والسلام – وللمؤمنين فى تلك المرحلة التى سبقت الهجرة من مكة إلى المدينة.. تشهد بذلك الآيات والسور المكية للقرآن الكريم ففيها نقرأ قول الله للرسول: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩٦]، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ (٣٣) وَلاَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ (٣٤) وَمَا يُلَقَّاهَا إِلاَّ الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلاَّ ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [فصلت: ٣٣-٣٥].

وحتى بالمدينة المنورة – بعد الهجرة، وقيام الدولة الإسلامية، ولحين من الدهر – كانت آيات القرآن الكريم تؤكد على «الجهاد» غير القتالى فى الصراع بين المؤمنين والمشركين، فلقد أصبح للإسلام كيان متميز، واتخذ هذا الكيان لنفسه من المدينة مجالاً حيويًا، غدت لأهله فيه حرية الدعوة إلى الدين الجديد..

ففى هذا المناخ، وبرغم انتهاء مرحلة «الاستضعاف» بالنسبة للمسلمين، نجد الله سبحانه يوحى إلى رسوله قوله: ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلاً (١٠) وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلاً﴾ [المزمل: ١٠، ١١] وحتى عندما كان اليهود يمارسون مع الرسول خلقهم العريق واللصيق، وهو نقض العهود وخيانة المواثيق، كان الوحى ينزل من السماء فيقول: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلاَ تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ١٣].

لكن الهجرة، وقد أنهت دور «الاستضعاف»، قد صاحبها تطور مهم فى أدوات الصراع «المأذون بها»، من الله سبحانه، للمسلمين، ضد أعداء الدين الجديد.. فبها، وبالدولة التى أقاموها بالمدينة، قد أصبح بالإمكان أن يتجاوزوا تلك المرحلة التى كانوا يواجهون فيها العنت «بالعفو» و«الصفح» و«الهجر الجميل»! ومن ثم فلقد أحل الله لهم النهوض إلى الصراع ضد أعدائهم، متخذين أدوات أشد وأدخل فى باب العنف من تلك الأدوات.. وعندما كان الرسول ﷺ مهاجرًا من مكة إلى المدينة، نزل الوحى بآيات تتحدث عن دور «الصراع» فى انتصار الحق على الباطل، وحق المظلومين الذين أخرجهم الظالمون من ديارهم، فى الدخول إلى هذا الميدان ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ (٣٨) أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (٣٩) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ

وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾

[الحج: ٣٨-٤٠].

* * *

وقال المفسرون لهذه الآيات -التى صاحب نزولها تمام حدث الهجرة- إنها قد أعطت المسلمين «الإذن» فى القتال.. وإن كان المتأمل فى نصها، والمتفقه لكلماتها، لا يجد بها أكثر من الإذن والتوجيه إلى «الصراع» ضد الأعداء، أيًا كانت أدوات هذا الصراع، وأيًا كان مكانها من « أدوات القتال».

وفيما بين السنة الأولى من الهجرة والسنة السابعة، التى أعقبت صلح الحديبية والتى تمت فيها «عمرة القضاء»، فى هذه السنوات السبع شهد المسلمون أكثر من عشرين غزوة، مارسوا القتال فى عدد منها. ومع ذلك، فلقد ظل قتالهم هذا - طوال هذه السنوات - محكومًا «بالإذن» الإلهى للمظلومين فى أن يستخدموا أدوات «الصراع» الملائمة فى ردع الظالمين الذين أخرجوهم من الديار! فلما كانت السنة السابعة من الهجرة، وتجهز المسلمون للسفر من المدينة قاصدين مكة لأداء عمرة القضاء، وفقًا لصلح الحديبية الذى أبرموه مع قريش فى عامهم المنصرم، توجس المسلمون خيفة من غدر المشركين بهم عند أدائهم لمناسك العمرة، فهم سيدخلون مكة معتمرين، وليس معهم من السلاح سوى سلاح المسافر.. ثم إن الوقت فى الأشهر الحرم التى لا يحل فيها

للمسلمين القتال، والمكان هو الحرم الآمن الذى لا يجوز فيه قتال.. فما الضمان من غدر المشركين وأخذهم المسلمين على غرة، فى هذا التوقيت، وذلك المكان، وتلك الملابسات؟!

* * *

قتال من نقضوا العهود

وأمام خشية المسلمين هذه من غدر المشركين ونقضهم عهد الحديبية، نزل وحى الله بآياته التى «تأمر» - بل إن شئت الدقة «تأذن» - «بالقتال»، إذا ما نقض المشركون العهد وتطلب الحال من المسلمين قتال أعدائهم المشركين، حتى ولو كان «رد العدوان» هذا فى الشهر الحرام والبيت الحرام ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (١٩٠) وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (١٩١) فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (١٩٢) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (١٩٣) الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾.

[البقرة: ١٩٠-١٩٤].

* * *

فأمام عدوان المشركين.. ونقضهم العهد.. واستحلالهم حرمة الشهر الحرام والبيت الحرام.. فإن على المؤمنين قتال الذين أخرجوهم من ديارهم، واجتهدوا فى فتنتهم عن دينهم، دونما تحرج من «الحرمات».. ذلك أن «الحرمات قصاص» وفى القصاص حياة لأولى الألباب! لقد كان ذلك «إذنًا».. وهو لم يوضع فى التطبيق، فلقد تمت العمرة دون غدر ولا قتال!

بل وأكثر من ذلك.. فإننا عندما نتأمل آيات «القتال» فى سورة «براءة» - «التوبة»، تلك التى يحسب البعض أنها تشرع لنشر الإسلام بالسيف، حتى أنهم ليقولون إنها قد خلت - لهذا السبب - من «البسملة» حتى لا تفتتح بذكر «الرحمن الرحيم»! حتى آيات القتال فى هذه السورة - والمشهورة إحداها بآية السيف - نراها تأمر المسلمين بقتال من نقض العهد وغدر بالمواثيق، دون الذين استقاموا على عهدهم، برغم أنهم مشركون!.. فهى تشرع للفتح، حتى يعود المهاجرون الذين أخرجوا من ديارهم إلى تلك الديار، وحتى ينال الناكثون للعهود ما يستحقون من جزاء وتأديب.. وحتى تأمن الدعوة الإسلامية غدر هؤلاء الناكثين.. فما فيها من عنف مشروع لا علاقة له بـ«العدوان» ولا بنشر الدين عن طريق «القتال».

﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١) فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ (٢) وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ

الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٣) إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (٤) فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٥) وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ (٦) كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ١-٧].

﴿وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ (١٢) أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (١٣) قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ (١٤) وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢-١٥].

آية السيف فى المشركين

فبرغم أن المناسبة كانت محاطة بنضج الظروف السياسية لفتح المسلمين مكة، وهو الفتح الذى يمثل «عودة» المهاجرين إلى الوطن الذى «أخرجوا» منه قسرا وظلما وعدوانا.. وبرغم ما يمثله هذا «الفتح» من شرط ضرورى لتأمين الدعوة الإسلامية وضمان

حرية دعاتها فى شبه الجزيرة بالقضاء على البؤرة المشركة المحركة للقوى المناوئة للدين الجديد.. برغم كل ذلك فلقد ظل الأمر الإلهى بالقتال- فى سورة التوبة، وفى آية السيف- محكومًا بالنهج الإسلامى الأصيل: أن لا عدوان إلا على المعتدين الظالمين الناكثين للعهود!.. ولم يكن ذلك بالأمر الغريب على أهل دين رسم لهم دينهم ذلك النهج.. فلم يكن القتال الإسلامى غاية للإسلام ولا للمسلمين، وإنما كان سبيلاً لكسر الطوق الظالم عن المستضعفين الذين يئنون تحت وطأة المشركين..

﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (٧٥) الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٥،٧٦] والقرية الظالم أهلها هنا المقصود بها مكة قبل الفتح.

فهو قتال فى سبيل الله، ولتحرير المستضعفين، يجابه به المسلمون الطاغوت الذى يعنى: الطغيان والعدوان والتطاول ومجاوزة الحدود من قبل المشركين.

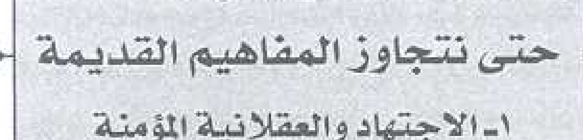
ثم إن «آية السيف» قد نزلت فى «المشركين» الذين نقضوا العهد وفتنوا المسلمين عن دينهم - والفتنة أشد من القتل - وأخرجوهم من ديارهم، واعتدوا عليهم فى دار هجرتهم.. ومن ثم فإن عمومها خاص بمن لهم هذه الصفات.

ذلك هو المنطق، منطق الفقه، والوعى بآيات الله.. وهو منطق يقطع بأن استخدام هذه الآيات فى كتاب «الفريضة الغائبة» - لإثبات مقولة أن الإسلام قد انتشر بالسيف -هو استخدام يجانبه الصواب.. وأكثر منه مجانبة للصواب استخدام آيات تتحدث عن قتال «المشركين» للتشريع لقتال «حكام العصر» الذين يحكمون اليوم فى عالم الإسلام.

ولتلك القضية الأخطر، فى هذا الكتاب، حديث مستقل، ندير فيه مع هذا الشباب المسلم حوارًا موضوعيًا يزدان بأدب الحوار فى الإسلام[1].

* * *

(١) انظر كتابنا «الفريضة الغائبة: عرض وحوار وتقييم» طبعة بيروت سنة ١٩٨٢م.



الفصل الثانى

حتى نتجاوز المفاهيم القديمة

١ـ الاجتهاد والعقلانية المؤمنة

لا وحى بعد القرآن ولا نبوة بعد محمد - ﷺ - هذه هى شريعة الرسالة الإسلامية، ختام كل الرسالات. فقد احتفظت هذه الشريعة بالثبات فى كل الأحكام ولكنها أتاحت الفرصة لكل ما هو متغير فى شئون الدنيا بحيث فتحت باب الاجتهاد أمام العقل المؤمن.

لقد وقفت الشريعة الإسلامية عند «التفصيل» فى الأحكام لما هو «ثابت»، و«الإجمال» فى الأحكام لما هو متغير فاكتفت إزاء المتغيرات من شئون الدنيا بما يمثل فلسفة للتشريع والتقنين.. وذلك حتى لا ينسخ التطور الأحكام الإلهية إن هى فصلت وقننت لهذه المتغيرات، وأيضًا حتى لا تحدث قطيعة معرفية فى فلسفة التشريع بين الفقه المتطور وبين ثوابت الشريعة وروحها المتميزة. فاحتفظت الشريعة الإلهية بالثبات الذى حقق لها التواصل فى حضارة الأمة وفقه فقهائها عبر الزمان والمكان.. وواكب الفقه كل المستجدات مع التزامه بفلسفة التشريع الإسلامى وهو يقنن لكل جديد، فكان كالفروع النامية التى تظلل المساحات الجديدة فى الواقع المتطور مع استمدادها روح التشريع الإسلامى من المنابع والجذور.

ولهذه الحقيقة من حقائق الوسطية الجامعة بين الثوابت والمتغيرات.. بين الشريعة - التى هى وضع إلهى ثابت - وبين الفقه - الذى هو اجتهاد الفقهاء فى إطار الشريعة الثابتة - لهذه الحقيقة كان «الاجتهاد» فريضة كفائية من فرائض الإسلام يجب على الأمة أن تخصص له من علمائها من ينهض بفريضته، وإلا وقع عليها الإثم بكاملها.. وغير آيات التدبر والتعقل والتفكر والنظر، ففى القرآن الكريم أيضًا ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] وفيه ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].. وحتى فى عصر البعثة النبوية عندما كان البلاغ القرآنى والبيان النبوى يجيبان عن علامات استفهام المجتمع المسلم، كان الرسول ﷺ يرسى قواعد الاجتهاد الإسلامى، ليس بمجرد السماح به، بل بالحث عليه والترغيب فيه.. فهو القائل «من اجتهد برأيه فأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد».

ومن نعم الإسلام على العقل المسلم أنه لم يحظر عليه الاجتهاد فى ميدان يستطيع الاجتهاد فيه، فباستثناء الغيب وما لا يستطيع العقل أن يفقه كنهه أو يستقل بإدراكه.. فتح الإسلام أمام العقل المسلم آفاق الاجتهاد. ففى النصوص قطعية الدلالة والثبوت هناك اجتهاد فى فهمها وفى تقعيد وتقنين أحكامها، وفى تنزيل هذه الأحكام، وفى النصوص ظنية الدلالة هناك اجتهاد فى دلالتها.. وفى النصوص ظنية الثبوت هناك اجتهاد

فى ثبوتها.. أما ما لا نص فيه، فأبواب الاجتهاد فيه مفتوحة لقياس أحكامه على غيره مما فيه أحكام نصية وبينهما علاقات.. ولأن الاجتهاد الإسلامى فريضة إسلامية، تحولت فى الحضارة الإسلامية إلى علم من علوم الإسلام فإن قواعدها وضوابطها وشروطها قد صانتها، ويجب أن تصونها دائمًا وأبدًا، عن الأدعياء وعن الأعداء.. فهذا العلم ككل العلوم الإسلامية مؤسس على الكتاب والسنة، والغاية منه تحقيق إسلامية الفكر الإسلامى فى كل ميادين الاجتهاد.. ولعل فى حديث رسول الله ﷺ إلى معاذ بن جبل، حول الاجتهاد فى أحكام القضاء – عندما ولاه «اليمن» – ما يمثل بواكير التقعيد والضبط للاجتهاد الإسلامى، المؤسس على القرآن الكريم، وسنة الرسول، عليه الصلاة والسلام.. فلقد سأل الرسول معاذًا عن سبل استنباطه للأحكام التى سيقضى بها بين الناس قائلاً: «بم تقضى؟» فقال: بكتابِ الله. فسأله: «فإن لم تجده فى كتاب الله؟» فقال: أقضى بما قضى به رسول الله. فسأله: «فإن لم تجده فيما قضى به رسول الله؟» فقال: أجتهد رأيى ولا آلو. وعند ذلك، قال الرسول ﷺ: «الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله».

وانطلاقًا من هذا العلم، الذى عرفوه – فى اصطلاح الأصوليين – بأنه «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى».. وميزوا فيه بين الاجتهاد فى العلوم الشرعية، والذى يلزم له: معرفة الأصول – كتابًا وسنة – ومعرفة الاستنباط منها – بالقياس.. وبين الاجتهاد فى العلوم العقلية، والذى يلزم

له: معرفة الدلائل العقلية.. ومعرفة وجه الاستنباط منها.. كما وضعوا له شروطًا يوفر اجتماعها لأهله القدرة على الوفاء بما يقتضيه وذلك من مثل :

١ - التمكن من اللغة، حتى يمكن إدراك أسرار التركيب القرآنى ومقاصد السنة النبوية.

٢ - الفهم والتدبر لآيات الأحكام فى القرآن ولناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه، ومطلقه ومقيده - وكذلك فقه السنة وعلومها رواية ودراية، سندًا ومتنًا.

٣ - والمعرفة بأصول الفقه واجتهادات أئمته ومسائل الإجماع والقياس فيه.

٤ - والحذق لروح التشريع وفلسفته ولمقاصد الشريعة على النحو الذى يكوِّن ملكة الاجتهاد لدى المجتهد.

وإذا كانت هذه الشروط التى اشترطها العلماء فى المجتهد الذى يستحق ولوج باب الاجتهاد قد استقرت فى قواعد هذا العلم بتراثنا الإسلامى فإن دواعى وضرورات الاجتهاد الإسلامى خالدة ومتجددة تأبى إغلاق بابه ما دامت للإنسان حياة وتكاليف فى عمران هذه الحياة.. فمن دواعى الاجتهاد وضروراته:

١ - خلود الشريعة الإسلامية لختمها الشرائع الإلهية للرسل، الأمر الذى يحتم الاجتهاد للمستجدات كى تظل الشريعة وافيةً بإسلامية الحياة ومحققة اقتران الحكم الإلهى بالواقع المعيش.

٢ - وعالمية الرسالة المحمدية الأمر الذى يحتم الاجتهاد للواقع المختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والأمم والأعراف.

٣- وطروء البدع على أحكام الشريعة - بالزيادة والنقصان بمرور الأزمنة - الأمر الذى يحتم الاجتهاد لإزالة البدع، وكشف الوجه والجوهر الحقيقى لشريعة الإسلام.

٤- وتناهى نصوص الأحكام - فى الكتاب والسنة - ولا نهائية المشكلات والوقائع المستجدة فى الحياة، الأمر الذى يحتم الاجتهاد لاستنباط فروع جديدة تستجيب للمستجدات الجديدة كى تضبط حركتها بأحكام الإسلام.

وإذا كان علماء الإسلام قد ميزوا فى مراتب المجتهدين بين ثلاث مراتب: الأولى: مرتبة الاجتهاد المطلق، الذى «يستنبط» صاحبه الأحكام من المنابع - الكتاب والسنة - مباشرة. والثانية: مرتبة الاجتهاد فى المذهب، الذى «يستنبط» صاحبه الأحكام من «قواعد» إمام المذهب. والثالثة: مرتبة اجتهاد الفتوى، التى تقف عند حدود «الترجيح» بين «أقوال» إمام المذهب.. فإن الاجتهاد، على إطلاقه، قد ظل سُنَّة مستمرة على مر تاريخنا الحضارى، لم يخل منه عصر - مثله فى ذلك مثل التجديد، الذى تحدث عنه رسول الله، ﷺ، قال: «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها».

لكن هذا التاريخ الحضارى الإسلامى قد شهد عصور ازدهار للاجتهاد، مثل الاجتهاد فيها «القاعدة».. وشهد عصور تراجع، كان الاجتهاد فيها «الاستثناء».. كما صعد الاجتهاد فى عصور

الازدهار إلى مرتبته الأولى - الاجتهاد المطلق - وهبط فى عصور التراجع إلى المرتبة الثانية أو الثالثة - اجتهاد المذهب.. أو اجتهاد الفتوى.

ولما كانت اليقظة الإسلامية المعاصرة إنما تمثل مشروعًا للإحياء الحضارى والتجديد الفكرى، تواجه به جمود وتقليد التخلف الموروث عن عصور التراجع الحضارى، وانفلات التغريب وتفريط دعاة التقليد للنموذج الغربى.. فإن الاجتهاد الإسلامى المضبوط بضوابط هذا العلم الإسلامى هو سبيل اليقظة الإسلامية المعاصرة، والذى تستعيد به فعالية المنابع الجوهرية والنقية للإسلام، بعد إزاحة البدع من على وجهها.. وهو أداة تنمية «العقلانية - الإسلامية - المؤمنة» القادرة على فقه الأحكام وفقه الواقع، وعلى عقد القران بينهما.

* * *

عقلانية الإسلام

وإذا كانت «العقلانية الغربية» - فى حقبتها اليونانية - قد انفصلت عن «الوحى.. والنقل» لغيبة الوحى والنقل عن مجتمعها اليونانى.. وإذا كانت «العقلانية الأوربية» - فى طورها الحديث والمعاصر - قد تمردت على الكنيسة ولاهوتها.. فإن هذا الفصام النكد قد برئت منه حضارة الإسلام، فكانت عقلانية الإسلام ثمرة من ثمرات النظر والتدبر والتفكر التى أوجبها القرآن، كما كانت محكومة - ككل ملكات الإنسان النسبية - بالعلم الإلهى المطلق

والمحيط، ومتخصصة فى الميادين التى يستطيع العقل الإنسانى أن يستقل بإدراك حقائقها ومعارفها وقوانينها.

وإذا كان الإمام أبو حامد الغزالى قد شبه العقل بالبصر، والشرع بالنور، وقال: «إن أهل السنة قد تحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر، ما أُتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وأن من تغلغل فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أُتوا به إلا من خبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط.. فمثال العقل: البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن: الشمس المنتشرة الضياء، فأخلِق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى إذا استغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الأغبياء. فالمعرض عن العقل، مكتفيًا بنور القرآن، مثاله: المتعرض لنور الشمس مغمضًا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نور»، فإن الإمام الشهيد حسن البنا قد قال: «إن الإسلام لم يحجر على الأفكار ولم يحبس العقول.. بل جاء يحرر العقل، ويحث على النظر فى الكون، ويرفع قدر العلم والعلماء، ويرحب بالصالح النافع من كل شىء «والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها».. ولقد يتناول كل من النظر الشرعى والنظر العقلى ما لا يدخل فى دائرة الآخر، ولكنهما لن يختلفا فى القطعى فلن تصطدم حقيقة علمية بقاعدة شرعية ثابتة، ويؤول الظنى منها ليتفق مع القطعى، فإن كانا

ظنيين فالنظر الشرعى أولى بالاتباع حتى يثبت العقلى أو ينهار.. وإذا كان العقل البشرى قد تذبذب بين: طور الخرافة والبساطة والتسليم المطلق للغيب.. وطور الجمود والمادية والتنكر لهذا الغيب المجهول.. وكلا هذين اللونين من ألوان التفكير خطأ صريح وغلو فاحش، وجهالة من الإنسان - بما يحيط بالإنسان - فلقد جاء الإسلام الحنيف يفصل فى القضية فصلاً حقًا، فجمع بين الإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل.

إن المجتمع الإنسانى لن يصلحه إلا اعتقاد روحى يبعث فى النفوس مراقبة الله.. فى الوقت الذى يجب على الناس فيه أن يطلقوا لعقولهم العنان لتعلم وتعرف وتخترع وتكتشف وتسخر هذه المادة الصماء، وتنتفع بما فى الوجود من خيرات وميزات.. فإلى هذا اللون من التفكير، الذى يجمع بين العقليتين، الغيبية والعلمية، ندعو الناس».

هكذا استقر الرأى فى تراثنا الحضارى على أن الاجتهاد هو أداة البعث الإسلامى وسبيل الإحياء والتجديد.. وعلى أن العقلانية الإسلامية - الجامعة بين العقل والنقل - هى أداة هذا الاجتهاد. وعلى هذا الدرب سارت يقظتنا الإسلامية الحديثة والمعاصرة، رافضة غلو الإفراط والتفريط.

وكما لا يقيم الإسلام تناقضًا بين عالم الغيب وعالم الشهادة - فى مصادر المعرفة - بل يجمع بينهما، جاعلاً كتاب الله المقروء - الوحى - وكتابه المنظور - الكون - مصدرين للمعرفة الإنسانية. وكما لا يقيم تناقضًا بين «العقل» و«النقل» - فى سبل

المعرفة – بل يجمع بينهما، مع إضافة «الحواس» و«الوجدان» إليهما، كهدايات أربع يهتدى بها الإنسان.. فإن المنهاج الإسلامى لا يقيم تناقضًا بين المنابع – كتابًا وسُنَّة – وبين ثوابت التراث التى تأسست على هذه المنابع، مميزًا بين هذه الثوابت وبين المتغيرات والمذهبيات التى ارتبطت بتجارب تجاوزها تطور التاريخ.. وحول هذه الحقيقة كانت دعوة الإمام محمد عبده إلى «تحرير الفكر من قيد التقليد.. وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى..».. وكانت كلمات الإمام البنا التى قال فيها: «إن أساس التعاليم الإسلامية ومعينها هو كتاب الله تبارك وتعالى، وسنة رسوله ﷺ. وإن كثيرًا من الآراء والعلوم التى اتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التى أوجدتها والشعوب التى عاصرتها، ولهذا يجب أن تُستقى النظم الإسلامية التى تُحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافى، معين السهولة الأولى، وأن يفهم الإسلام كما كان يفهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح رضوان الله عليهم، وأن نقف عند هذه الحدود الربانية النبوية حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا به الله، ولانلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه، والإسلام دين البشرية جمعاء».. فهو اجتهاد يرى فيه العقل المسلم واقعه المعاصر فى ضوء منابع الإسلام دونما تقليد لتجارب تاريخية، أو جمود عند فكر وسيط تجاوزه التاريخ.. وبغير هذا المنهاج لا نفهم حكمة خلود فريضة الاجتهاد.. ولا حكمة الاستمرارية لسنة التجديد، سنة لا تبديل لها ولا تحويل.. ولا مكانة العقل المسلم فى الاجتهاد والتجديد.

٢ـ المساواة فى الإسلام

المساواة هى تشابه المكانة الاجتماعية والحقوقية والمسئوليات والفرص للناس فى المجتمع على النحو الذى تقوم فيه الحالة المتماثلة فيما بينهم.. فكيف نظر الإسلام إليها؟

سوّى الشىء بالشىء: جعله مثله سواء، فكانا مثلين، وفى القرآن الكريم: ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ [القيامة: ٤] وسواء: تدل على معنى التوسط والتعادل، يقال: فلان وفلان سواء، أى متساويان، وقوم سواء، أى متساوون.

ولقد شاع الحديث عن المساواة، فى فكر الحضارة الغربية، منذ أن أعلنت مبدأ من مبادئ حقوق الإنسان فى الإعلان الذى أصدرته الثورة الفرنسية لذلك سنة ١٧٨٩م، فدخلت منذ ذلك التاريخ فى الكثير من الدساتير والمواثيق الدولية.

ميادين المساواة

أما ميادين المساواة فعادة ما يذكر فيها: المساواة السياسية، والمساواة الاقتصادية، والمساواة المدنية، والمساواة الاجتماعية.. ويجرى الحديث عنها فى علاقات المواطنين الداخلية، وبين الأمم والدول، وبين الأجناس والقوميات والشعوب.

وبعض المذاهب والفلسفات قد نحت منحًى خياليًا فى الحديث عن تصوراتها لتطبيقها مبدأ المساواة بين الناس، فتصورت إمكان

تحقيق التماثل الكامل والتسوية الحقيقية بين الناس فى كل الميادين، وبالتحديد فى الميادين الاقتصادية - شئون المال والثروة والمعاش - وفى الميادين الاجتماعية التى تتأثر أوضاعها ومراتبها عادة بأوضاع الاقتصاد والمعاش والأموال والثروات.

لكن هذه التصورات قد استعصت على الممارسة الواقعية وعلى التطبيق فى أى مجتمع من المجتمعات، حتى تلك التى حكم فيها أنصار هذه المذاهب والفلسفات.

ولعل أقرب التصورات إلى الدقة والواقعية فى مذهب المساواة وإمكان وضع مبدئها فى الممارسة والتطبيق، هو التصور الذى يميز بين :

(أ) المساواة بين الناس أمام القانون على النحو الذى ينفى امتيازات المولد، والوراثة، واللون، والعرق، والجنس، والمعتقد.

فهذه المساواة ممكنة، بل ضرورية وواجبة التحقيق والتطبيق، وهى قد تحققت بدرجات كبيرة فى عديد من المجتمعات.

(ب) والمساواة فى تكافؤ الفرص أمام سائر المواطنين، وسائر الأمم والقوميات وسائر الدول. المساواة فى تكافؤ الفرص المتاحة بمختلف الميادين، وذلك حتى يكون التفاوت ثمرة للجهد الذاتى والطاقة المتاحة، وليس بسبب التمييز والقصر والحجب

أو الامتياز، وهذه المساواة ممكنة، وهي هدف يستحق الجهاد في سبيل تحقيقه، في الإطار الاجتماعي والدولي على السواء.

(جـ) أما المساواة فيما بعد الفرص المتكافئة فإنها هي التي تعد خيالاً وحلمًا يستعصي على التحقيق ويناقض السنن والقوانين الحاكمة لسير الاجتماع والعمران.

* * *

تفاوت الطاقات

ففي المجتمع الذي تتكافأ فيه فرص تحصيل واكتساب وامتلاك العلم والمال والاشتغال بالشئون العامة، سياسية واجتماعية، نجد الطاقات لدى الناس متفاوتة، ومن ثم تتفاوت أنصبتهم وحظوظهم في الملك والكسب والمحصول، بسبب تفاوت طاقاتهم المادية والذهنية والإرادية.. وغيرها.. فالمساواة في الفرص المتكافئة لا تثمر مساواة في مراكز الناس المالية والاجتماعية لتفاوت القدرات الموروثة والذاتية والمكتسبة بين هؤلاء الناس، فالمساواة في تكافؤ الفرص لا تثمر بالضرورة مساواة في أنصبة الناس وحظوظهم من هذه الفرص!

وحتى المأثورة الإسلامية، التي يحسب بعض الناس أنها تقنن للمساواة المطلقة والتماثل المطلق بين كل الناس في كل الميادين، مأثورة «الناس سواسية كأسنان المشط».. حتى هذه المأثورة لا تشهد لهذا المعنى في المساواة المطلقة، إذا نحن أكملنا قراءة نصها، فنصها الكامل يقول: «الناس سواسية

كأسنان المشط، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى».. فهى لم تغفل الحديث عن التفاضل والتمايز والتفاوت بين الناس، وإنما هى أكدت على حقيقة ولادة الناس جميعًا متساوين تمام المساواة، فهم يولدون على الفطرة، صفحاتهم بيضاء، ثم بعد ذلك تتفرق بهم السبل وتتفاوت الأنصبة، والمأثورة تدعو إلى حقيقة ثانية، وهى أن تكون التقوى هى معيار التفاضل والتمايز والتفاوت - والتقوى هى اتقاء كل ما هو سلبى - فهى معنى جامع لعمل المعروف وتجنب المنكر.

فهى - كما رأينا - جامعة لما فيه المساواة، ولما فيه التمايز والتفاضل، مع التزكية لتأسيس التفاضل على التقوى، أى على المشروع والشرعى من الأسباب!

وإذا جاز لنا أن نصور المساواة العادلة والممكنة بين الفرقاء المختلفين فى مجتمع من المجتمعات أو بين الأمم والقوميات والحضارات وفى المجتمع الدولى فإن صورة أعضاء الجسد الواحد هى هذه الصورة للمساواة العادلة.

فإسهام كل عضو من الأعضاء فى حياة الجسد وحيويته ليس متماثلاً ولا متساويًا، وحظ كل عضو ونصيبه من رصيد حياة الجسد وحيويته ليس متماثلاً ولا متساويًا، لكن علاقة كل الأعضاء بكل الجسد هى علاقة «التوازن» وليست علاقة «المساواة»!.. فالتوازن والارتفاق الذى يصبح فيه كل عضو فاعلاً ومنفعلاً ومتفاعلاً مع الآخرين وكأنه المرفق الذى يرتفق به وعليه الآخرون كما يرتفق هو بهم وعليهم، مع التفاوت فى

الحظوظ والمقادير والدرجات فى عملية الارتفاق والتوازن هذه، إن هذه الصورة هى الممكنة والحقيقية والعادلة فى مبدأ المساواة بالميادين التى تتفاوت فى تحصيلها طاقات الناس وتتفاوت فيها أيضًا احتياجاتهم لما يحصلون من هذه الميادين!

* * *

توازن لا مساواة

ولعل هذه الحقيقة الاجتماعية والسنة الحاكمة فى العمران البشرى - سنة «التوازن» لا «المساواة المطلقة» - هى التى قادت المجتمعات التى طمعت فى تحقيق المساواة المطلقة إلى الإخفاق والإحباط.

ولعلها هى التى جعلت مذهب الإسلام الاجتماعى لا ينكر حقيقة تميز المجتمع إلى طبقات اجتماعية مع التأكيد على ضرورة الحفاظ على أن تكون العلاقة بينها عند مستوى «العدل.. الوسط.. التوازن» وفى كلمات الإمام على بن أبى طالب (٢٣ ق.هـ ٤٠هـ = ٦٠٠-٦٦١م) إلى واليه على مصر الأشتر النخعى (٣٧هـ - ٦٥٧م) - فى عهد توليته - الذى يعد من قمم الوثائق الفكرية والسياسية والاجتماعية والإدارية فى تراثنا الإسلامى. فى كلماته يقول: «واعلم أن الرعية طبقات، لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض، فمنها: جنود الله، ومنها: كُتاب العامة والخاصة، ومنها: قضاة العدل، ومنها: عمال

الإنصاف والرفق، ومنها: أهل الجزية والخراج، من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها: التجار وأهل الصناعات، ومنها: الطبقة السفلى من ذوى الحاجة والمسكنة، فالجنود حصون الرعية وسبل الأمن، ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج، ثم لا قوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتاب، ولا قوام لهم جميعًا إلا بالتجار وذوى الصناعات»!

فهى كلمات ترسم لوحة الحقيقة الاجتماعية لمذهب الإسلام الاجتماعى، التعددية القائمة علاقات أطرافها على «التوازن» فلا قيام لطرف منها إلا بالارتفاق على الجميع!

* * *

الدفع وليس الصراع

ولهذه الحقيقة من حقائق معنى المساواة فى مذهب الإسلام، كان «الدفع» وليس «الصراع» هو السبيل الذى يزكيه الإسلام طريقًا لتصحيح الخلل الاجتماعى فى علاقات الطبقات، فإذا حل «الخلل الاجتماعى» محل «التوازن الاجتماعى» فى العلاقة بين الطبقات، كان «الدفع» – الذى يزيل الخلل، ويعيد التوازن بين الفرقاء مع الاحتفاظ بسنة التعدد – هو السبيل الإسلامى للحراك الاجتماعى، وليس «الصراع»، الذى يعنى صرع ونفى الآخر، والانفراد بالوجود والثمرات، فالصراع الاجتماعى والطبقى – كما عرفته مذاهب الحضارة الغربية – قد استهدف مساواة ينفرد

فيها طرف - البرجوازية - فى الليبرالية - والبروليتاريا - فى الشمولية الماركسية - بالوجود والثمرات، بعد نفى النقيض، أما «الدفع» فى المفهوم الإسلامى، فهو حراك اجتماعى يغير مواقع الفرقاء المختلفين، ويعيد العلاقة بينهم إلى مستوى «التوازن - الوسط - العدل» عندما ينفى «الخلل - الظلم» ودون أن ينفى الآخر أو يصرعه بالصراع!

فالصراع يعنى نفى الآخر: ﴿فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٧].

أما الدفع فإنه تغيير للمواقع، دون نفى التعددية والتمايز: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤].

فهو سبيل الحراك الاجتماعى - وليس الصراع الاجتماعى والطبقى - المتسق مع مذهب الإسلام الاجتماعى، الذى يرى المساواة «توازنا» و«عدلاً» بين فرقاء متمايزين - يتأسس تمايزهم على المشروع والحلال من الأسباب والتصرفات - ولا يراها مساواة مطلقة فيما تتفاوت فيه - بالطبع والكسب - القدرات والاحتياجات.

* * *

٣ـ العقلانيـــة الإسلاميـــة

أيهما أجدر بالتقييم والاهتمام العقل أم النقل؟ حول هذه الثنائية دارت معارك المفكرين المسلمين – وقد شارك فيها الساسة أيضًا، وانقسم الرأى بين مؤيد لهذا الموقف ومشايع لذاك، فهل وصل الفريقان إلى يقين؟

فى الحضارة اليونانية القديمة.. وكذلك فى صورتها الحديثة – الحضارة الغربية المعاصرة– انحاز الفلاسفة إلى «العقل» و«براهينه» بوصفهما أداة وحيدة لإدراك الحقيقة فى الظواهر والأشياء.

ففى المجتمع اليونانى، كانت السيادة للوثنية.. ولم يكن هناك «وحى» إلهى، ولا «نقل» دينى ينافس «العقل» أو يزامله فى ميادين التفلسف والتأمل والتفكير.

ولأن النهضة الحضارية الغربية – رغم تبلورها فى مناخ مسيحى – كانت علمانية الروح والجوهر والطابع.. وبسبب رفض اللاهوت المسيحى – كما تبلور فى الكنيسة الكاثوليكية الغربية – اعتماد «العقل» سبيلاً إلى «الإيمان»، فقد جاءت هذه النهضة الحضارية الغربية الحديثة امتدادًا للموقف اليونانى القديم، فى الاعتماد على «العقل» وحده أداة للتفلسف والتأمل والتفكير.

تلك قسمة تميزت بها الفلسفة والإبداع الفلسفى فى الحضارة الغربية، منذ اليونان وحتى عصرنا الحديث.. فالعقل وحده هو

أداة الفلسفة والتفلسف.. و«الوجدان.. والنقل» وحدهما، السبيل إلى التدين والإيمان!

* * *

موقف الفلاسفة الإسلاميين

وإذا كان هذا الموقف قد عرف طريقه إلى شريحة من شرائح تيار الفلسفة والتفلسف فى تراثنا العربى الإسلامى.. فإن القطاع الأعظم من تيار الفلسفة الإسلامية قد اتخذ من هذه القضية موقفًا متميزًا ومغايرًا.. فالتيار العقلانى فى حضارتنا العربية الإسلامية - وفرسانه «المعتزلة» بخاصة، و«أهل العدل والتوحيد» بعامة - قد انطلقوا، على درب التفلسف والإبداع الفلسفى، من «النقل»، أى القرآن الكريم الذى أعلى مقام العقل، واستفادوا من اقتصاد الإسلام فى الحديث عن «الغيبيات»، فصاغوا - قبل ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية، وربما للمرة الأولى فى تاريخ الفكر الفلسفى - صاغوا «علم الكلام الإسلامى» - «علم التوحيد» - فلسفة إسلامية مؤسسة على الوحى الإلهى، فيها تزامل «العقل» و«النقل»، وتآخت «الحكمة» و«الشريعة»، وجاورت «العقليات» «السمعيات» وشد التوحيد فى الألوهية من أزر «الطبائع والسببية».. واستطاعوا بهذه العقلانية الإسلامية المتميزة النهوض بمهمة مجادلة الفلاسفة واللاهوتيين من أبناء الملل الأخرى، فوظفوا الفلسفة - للمرة الأولى فى التاريخ - سلاحًا بيد الدين، وكان لهم، فى هذا الميدان، فضل نشر الإسلام

فى البلاد التى ازدهرت فيها الأبنية الفكرية التى استرشدت بميراث اليونان الفلسفي والمنطقى فى المناظرة والجدال.

صنع هذا التيار العقلانى قسمة العقلانية الإسلامية فى حضارتنا، تلك التى أدهشت مفكرى الغرب من تميزها بالتدين، فكتب ألفريد جيوم يقول: «إن قوة الحركة الاعتزالية مردها.. إقامة علم الكلام الإسلامى على أسس ثابتة من الفلسفة، مصرين فى الوقت نفسه على أن تكون تلك الأسس منطقية.. مع وجوب أن تدرس بوصفها من صميم العقيدة الدينية..».

وعلى عكس المسيحية وحضارتها الغربية، التى وقفت فلسفتها عند «العقل» – فى معاداة «للنقل» – ودعا دينها إلى أن يؤمن المؤمن بما يلقى إلى قلبه دون نظر عقلى – على حد قول القديس أنسلم (١٠٣٣–١١٠٩م) – جعل المعتزلة «النظر» أول واجبات الإنسان لأن النظر العقلى هو سبيل معرفة الله والإيمان به، وعليهما يترتب الإيمان بالرسالة والرسل والوحى والكتاب.. ومن هنا جاء اعتمادهم على «العقل» مع الكتاب والسنة والإجماع.. بل تقديمه عليها لا تقديم تفضيل، وإنما تقديم ترتيب فقالوا إن «الأدلة: أولها: دلالة العقل؛ لأن به يميز بين الحسن والقبيح؛ ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة، والإجماع، وربما يتعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الأدلة هى الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السُّنة، والإجماع،

فهو الأصل فى هذا الباب، وإن كنا نقول إن الكتاب هو الأصل من حيث إن فيه التنبيه على ما فى العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام.. ومتى عرفنا، بالعقل، إلهًا منفردًا بالألوهية، وعرفناه حكيمًا، نعلم فى كتابه أنه دلالة، ومتى عرفناه مرسلاً للرسول، ومميزًا له، بالأعلام المعجزة، من الكاذبين، علمنا أن قول الرسول حجة. وإذا قال ﷺ: «**لا تجتمع أمتى على خطأ**»[1]، و«**عليكم بالجماعة**»[2]، علمنا أن الإجماع حجة.

فاعتماد العقل هنا، وتقديمه، ليس غضًا من شأن «النقل» بل مؤازرة ومؤاخاة وتأييدًا، فهم لم يقولوا بانفراد العقل بالمعرفة، وإنما اعتمدوه دليلاً لمعرفة الأصول الشرعية، فعندهم – كما يقول الماوردى (٣٦٤–٤٥٠هـ = ٩٤٥–١٠٥٥م) – أن «السبب المؤدى إلى معرفة الأصول الشرعية والعمل بها شيئان: أحدهما علم الحس، وهو العقل؛ لأن حجج العقل أصل لمعرفة الأصول، إذ ليس تعرف الأصول إلا بحجج العقول، فالعقل أمُ الأصول.. وثانيهما معرفة لسان العرب، وهو معتبر فى حجج السمع خاصة..».

هكذا.. وعلى هذا النحو.. وفى مواجهة كل «الثنائيات».. صاغ التيار العقلانى القسمة العقلانية لحضارتنا العربية الإسلامية، فوازنوا – «بالوسطية» – وجمعوا وألفوا بين ما يمكن جمعه

(١) لفظ الحديث لابن ماجه : «إن أمتى لا تجتمع على ضلالة».

(٢) رواه بألفاظ متفاوتة، مع اتحاد المعنى. البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن ماجه.

وتأليفه من المتقابلات والأقطاب، التي عدت في الحضارات الأخرى نقائض لا يمكن تعايشها، فضلاً عن الجمع والتأليف بينها.. ثم هم قد كانوا فلاسفة ودعاة إلى الدين.. وعلماء ورجال دولة، وفرسان العلوم النظرية والعملية معًا، يبحثون في الإلهيات ويجرون التجارب على النباتات والحيوانات.. فلقد كان فيهم من «أشراف أهل الحكمة» مشتغلون بعلم الحيوان، يجرون فيه التجارب والملاحظات والاستقراءات، ويقولون في شرفه وقدره: «إن هذا العلم يتفرغ للجدال فيه الشيوخ الجِلّة، والكهول العلية، وحتى ليختارون النظر فيه على التسبيح والتهليل، وقراءة القرآن، وطول الانتصاب في الصلاة، وحتى ليزعم أهله أنه فوق الحج والجهاد، وفوق كل بر واجتهاد..»! - على حد قول الجاحظ في «كتاب الحيوان».

* * *

قداسة النص

كان الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ=٧٨٠-٨٥٥م) يمثل في بغداد العباسية النقيض الصريح لفكرية التيار العقلاني الإسلامي.. فعداؤه المفهوم للفلسفة اليونانية قاده إلى معاداة علم الكلام الإسلامي وتجريح جميع المتكلمين.. وتفوره من العقلانية وقف به عند النصوص وحدها.. بل عند ظواهر النصوص.. ولم يكن الإمام أحمد بداهة فيلسوفًا ولا متكلمًا.. بل لم يكن في الحقيقة فقيهًا، وإنما كان محدثًا، جمع واحدًا من أكبر

مسانيد الحديث النبوى الشريف.. وصاغ أصول «المنهج النصوصى»، المعتمد على الأخبار وحدها، والرافض لما عدا النصوص من أدوات التفكير والبحث والبرهان.

فأركان منهجه الخمسة - كما يحددها الإمام السلفى ابن القيم (٦٩١-٧٥١هـ = ١٢٩٢-١٣٥٠م) تجعل محوره الأوحد - تقريبًا - هو النصوص.. «فالأصل الأول: النصوص.. والأصل الثانى: ما أفتى به الصحابة (وهى نصوص) والأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم.. «نصًا من النصوص» والأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف وهى نصوص يقدمها مع ضعفها على غيرها من سبل الاستدلال، والأصل الخامس: القياس للضرورة، إذا لم يكن عنده فى المسألة نص، ولا قول الصحابة، أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف..»!

لقد كان معاديًا «للرأى» وأصحابه، ينهى عن سؤال أصحاب الرأى، ويقول: إن «ضعيف الحديث أقوى من الرأى»!

بل لقد صاغ الإمام أحمد بنفسه منهجه النصوصى هذا.. صاغه شعرًا فقال:

دينُ النبيِّ محمدٍ آثار
نعم المطية للفتى الأخبار
لا تُخْدعَنَّ عن الحديث وأهله
فالرأى ليل والحديث نهار

ولـربما جـهل الـفتـى طرق الـهدى

والشـمس طـالـعـة لـهـا أنـوار

فالدين عنده «نصوص».. بل و«ظواهر هذه النصوص».. فقط!

وهذه «النصوص» – وحدها – هى «العلم» أيضًا.. ووفق الصياغة الشعرية لواحد من أعلام هذا التيار كما وردت فى كتاب «إعلام الموقعين» فإن:

الـعـلـم : قـال الـلـه قـال رسـولـه

قـال الصـحـابـة لـيس خُـلـف فـيـه

مـا الـعـلـم نصبك لـلـخلاف سفاهة

بين الـنصـوص وبين رأى سـفـيـه

كـلا ولا نصب الخلاف جـهـالـة

بين الـرسـول وبين رأى فـقـيـه

كـلا ولا رد الـنصـوص تـعـمـدا

حـذرا مـن الـتـجسـيم والـتشبـيه

حـاشـا الـنصـوص من الـذى رميت بـه

مـن فـرقـة الـتـعطـيل والـتـمويـه!

* * *

فالنصوص وحدها هى العلم، ولا عبرة بالرأى، ولا مدخل له فيها حتى لو أدت ظواهرها إلى «التجسيم والتشبيه» فى حق الذات الإلهية!

وتبعًا لهذا «المنهج النصوصى»، رفض الإمام أحمد «الرأى» و«القياس» - إلا عند انعدام النصوص ولو الضعيفة، وبشروط تجعله معدومًا - ورفض «التأويل» و«الذوق» و«العقل» و«السببية»، وكل ما عدا ظواهر النصوص من أدوات الاستدلال.

ولقد كان هذا المنهج النصوصى يستقطب قطاعًا من «العامة»، بحكم القصور الفكرى الذى يقف بهم عند المحسوس، وظواهر النصوص.. فلما اقترف نفر من المعتزلة - وليس تيار المعتزلة كما يظن كثيرون - خطيئة استخدام سلطة الدولة فى الضغط على الإمام أحمد كى يقول بقولهم فى «خلق القرآن»، وأبى الرجل ذلك، وتحمل فى بسالة المجاهدين ما نزل به من الاضطهاد فى عهود الخلفاء الثلاثة الذين كانوا على مذهب الاعتزال: المأمون.. والمعتصم.. والواثق.. اكتسب الرجل تَجِلَّةً وإعظامًا لدى قطاعات عريضة من جمهور العامة وكثير من المفكرين والعلماء.. فأضفت محنته على مذهبه الفكرى ما لم يكن يجتذبه ولا يكتسبه بغير هذه المحنة وهذا الاضطهاد.

* * *

محنة العقلانيين

حدث الانقلاب التركى المملوكى.. وتعسكرت الدولة.. وكان هؤلاء الترك المماليك عسكرًا جفاة ضيقى الأفق، لا دُرْبَةَ لهم ولا قدرة على استيعاب العقلانية الإسلامية.. إذ كانت مداركهم وأحلامهم أدنى من مستوى العامة فى هذا الميدان.. ثم هم كانوا

بحاجة إلى تأييد العامة فيما اعتزموا من تغيرات، وما دخلوا فيه من صراعات مع التيار العقلانى، الذى كانت له السيادة والهيمنة حتى ما قبل عهد المتوكل العباسى.. لكل ذلك، وجدنا هؤلاء الترك المماليك ينتزعون أئمة التيار العقلانى من مواقع القيادة والتأثير، الفكرية والسياسية، ويزجون بالكثيرين منهم فى السجون، أو ينفونهم من الأرض.. ويأتون بمضطهدى الأمس، أقطاب التيار النصوصى، يملئون بهم هذه المراكز للتوجيه والتأثير والتنفيذ.. لقد كان انقلابًا فكريًا كاملاً.. غدت فيه مقولات التيار العقلانى فكرًا محرمًا ومجرمًا يلاحقه الاضطهاد.. وغدا فيه أئمة هذه العقلانية موضع التنديد، وأسرى للملاحقة والسجن والاضطهاد.

وها هو شاعر هذا الانقلاب – على بن الجهم (٢٤٩هـ، ٨٦٣م) – المقرب من الخليفة المتوكل – يسب المعتزلة ويتحدث عن انتصار حزب المتوكل على «الواثقية» – نسبة إلى الخليفة المعتزلى «الواثق»، الذى حدث الانقلاب على فكرية عهده وتوجهاته – ها هو على بن الجهم يصور لنا هذا الذى حدث فيقول:

تضافرت الروافض والنصارى

وأهل الاعتزال على هجائى

وعابونى وما ذنبى إليهم

سوى علمى بأولاد الزناء!

أنـــا المتـــوكـــلـــىُّ هـــوى ورأيـَــا

ومـــا بـ«الـــواثـــقـيـــة» مـــن خـــفـــاء

فـهـو انـقـلاب واضـح وجـاد ضـد الـتـيـار الـعـقـلانـى.. أخـرج «المحدثين»، أصـحـاب بضـاعـة «الإسـنـاد» من السجون، ليحل محلهم فيها القائلون بالعدل والتوحيد.

ونـحـن لـن نـتـحـدث عـن تـصاعـد الاضـطـهـاد الـذى أصـاب أئـمـة التيار العقلانى.. فقط نود أن نشير إلى أن اضطهاد فكرهم قد بلغ فى عهد الخليفة القادر بالله (٣٨١-٤٢٢هـ ٩٩١-١٠٣١م) إلى الحد الذى اجتمع فيه أئمة التيار النصوصى، بتشجيع من الخليفة، فأصدروا مرسومًا سمى «الاعتقاد القادرى»، حرموا فيه فكر التيار العقلانى، وحرموا فيه فكرية العدل والتوحيد، على نحو يشبه المراسيم الكنسية الغريبة عن روح الإسلام، والنادرة الحدوث فى تاريخ المسلمين.. وفى هذا الاعتقاد صدرت أوامر الخليفة:

١ – بمنع تدريس علم الكلام والمناظرة فى مسائله، وخاصة الاعتزال ومقالات أهله، وأنذر المخالفين بالعقوبة والنكال، نفيًا وسجنًا وقتلاً!

٢ – وبلعن المعتزلة على منابر المساجد، حتى يصير ذلك سنة من سنن الإسلام!

٣ – وبتحريم قول المعتزلة فى «التوحيد» وفى «خلق القرآن».

٤ – كما يحرم قول المعتزلة فى «العدل».. ويتحدث عن أن الخلق لا قدرة لهم بل «كلهم عاجزون»!

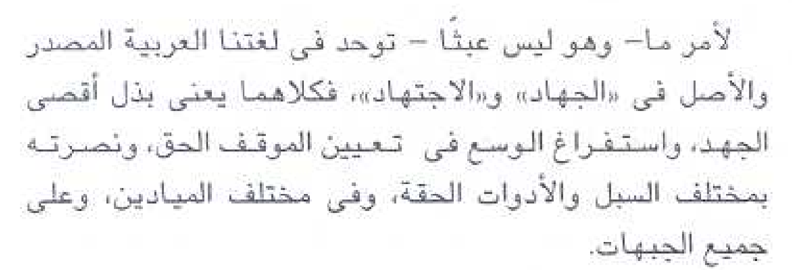
٥ – ويحرم قول المعتزلة فى «المنزلة بين المنزلتين».. ويقرر مذهب «المرجئة» فى هذا الموضوع.

ولقد صدر هذا «المرسوم الفكرى» باعتباره «اعتقاد المسلمين»، ومن خالفه فقد فسق وكفر!

نعم.. حدث هذا، رغم امتياز الإسلام وحضارته بالتأكيد على أن الاجتهاد فرض كفاية؛ أى فريضة اجتماعية، أكثر أهمية وآكد فى التكليف من فروض العين، يقع إثم التخلف عنها على الأمة جمعاء، ورغم اتفاق أئمة الاجتهاد فى الأمة على مشروعية «التعددية» الفكرية عندما قرروا أن اجتهاد المجتهد غير ملزم للمجتهدين الآخرين!

وعلى الذين تحيرهم معرفة الأسباب والبدايات والملابسات التى أصابت إبداعنا الحضارى فى الصميم بما عرف بـ«إغلاق باب الاجتهاد»؛ عليهم أن يمسكوا بخيوط هذا التحول، الذى أحدثه هذا الانقلاب، ففيه تكمن البداية، ومنه بدأ التراجع والجمود والتخلف والانكسار!

٤ـ مفهوم غريب للجهاد!



لأمر ما- وهو ليس عبثًا - توحد في لغتنا العربية المصدر والأصل في «الجهاد» و«الاجتهاد»، فكلاهما يعني بذل أقصى الجهد، واستفراغ الوسع في تعيين الموقف الحق، ونصرته بمختلف السبل والأدوات الحقة، وفي مختلف الميادين، وعلى جميع الجبهات.

وإذا كان ذلك واضحًا، وشهيرًا، ومتفقًا عليه في باب «الاجتهاد»، فإنه صحيح أيضًا في تحديد الإسلام للمراد من مصطلح «الجهاد»، برغم ما يثيره البعض حول هذا المصطلح من غموض وإبهام يقف به عند معنى «القتال»، أو يعطيه أبعادًا تدخل به في نطاق «العدوان»!

في «التعريفات» للجرجاني (٧٤٠-٨١٦هـ=١٣٤٠-١٤١٣م) نجد معنى «الجهاد» هو الدعاء إلى الدين الحق، أما «معجم ألفاظ القرآن الكريم» فإنه يذكر أن أكثر ما ورد الجهاد في القرآن ورد مرادًا به بذل الوسع في نشر الدعوة الإسلامية والدفاع عنها.

* * *

لا قهر ولا إكراه

ولقد ازدهرت الحضارة العربية الإسلامية، عندما كان «الاجتهاد» إبداعًا حضاريًا شاملاً، وعندما كان الجهاد اجتهادًا،

بكل السبل والأدوات، وعلى مختلف الجبهات، لحماية هذا البناء الحضارى، وتمكينه من الإشعاع، كى يكون المنارة الجاذبة الهادية إلى صراط الإسلام المستقيم.

والذين يدركون ما يعنيه مصطلح «الإيمان» فى فكر الإسلام، وكيف أنه تصديق بالقلب يبلغ مرتبة اليقين، يعلمون أن ثمرة هذا «الإيمان» لابد أن تكون «القدوة» التى تجتذب الغير إلى هدى الإسلام، وأن القوة والقهر والإكراه قد تضيف إلى الأمة المؤمنة «منافقين»، لكنها لا يمكن أن تضيف إلى هذه الأمة «مؤمنًا» يعمر قلبه بالتصديق البالغ اليقين، ولذلك قال شارع الإسلام فى كتابه المبين: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وهذه «القدوة»، التى هى ثمرة «الإيمان» وترجمانه، كما تكون سلوكًا فرديًا سويًا، تكون تحضرًا وإبداعًا حضاريًا، يترجم عن السلوك الاجتماعى للأمة فى ميادين الإبداع المختلفة، فيفعل فى عقول الآخرين وقلوبهم ما لا تفعله أدوات القهر، ووسائل القسر، وعتاد الحرب والقتال، لاسيما والمطلوب هو الاقتناع والإيمان، وليس استسلام المنافقين، وطاعة المقهورين.

والذين ينظرون فى مبحث الجهاد فى تراثنا العربى الإسلامى - وخاصة فى عصر ازدهار حضارتنا العربية الإسلامية - سيجدون هذه المعانى واضحة، وليس عليها اختلاف كبير.

لكن عصر التراجع والتخلف والجمود قد أغلق باب «الاجتهاد»، على حين كانت السلطة والدولة فى المجتمع

الإسلامى قد غدت احتكارًا للترك والمماليك، فاختل التوازن ما بين «القلم» و«السيف» وبين «العقل» و«القوة»، وعندما غاب الاجتهاد وبقيت «القوة» التى سميت خطأ «الجهاد»، شاعت فى ذلك العصر تلك المفاهيم التى وقفت بفريضة الجهاد الإسلامية عند «الحرب» و«القتال» فانفتح على المسلمين باب الانحراف فى فهم المضمون الحقيقى لفريضة «الجهاد».

* * *

مفهوم عجيب غريب

وفى عصرنا الحديث، إذا نحن ذهبنا نتصفح مذاهب أعلام اليقظة الإسلامية فى معنى «الجهاد» وجدنا للأستاذ أبو الأعلى المودودى (١٣٢١-١٣٩٩هـ = ١٩٠٣-١٩٧٩م) فى هذا الأمر مذهبًا «جديدًا» بل لا نغالى إذا قلنا إنه مذهب «غريب» و«عجيب»، والأغرب والأعجب هو شيوع هذا المذهب لدى كثير من فصائل المد الإسلامى المعاصر، وخاصة فى صفوف الشباب، الأستاذ المودودى يتفق مع جمهور علماء الأمة على أن نشر الإسلام «كعقيدة» لا سبيل له إلا الحكمة، والقدوة الطيبة، والحجة القوية والموعظة الحسنة، فالإيمان بالإسلام - كما قدمنا - تصديق بالقلب، يبلغ مرتبة اليقين، ولا سبيل لقيامه وتحصيله بأى سبيل من سبل الإكراه، وعلى الأخص إذا كان هذا الإكراه قتالاً باسم الجهاد، وإذا كانت الآية الكريمة ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِى الدِّينِ﴾ تعنى التشريع الإلهى الآمر بذلك، فإننا نفهم منها أيضًا تقرير حقيقة استحالة تحصيل الدين والتدين بالإكراه.

فى هذا الموقف الذى يرفض قتال الكفار كى يؤمنوا، يتفق الأستاذ المودودى مع جمهور علماء الإسلام، لكنه - وإن أنكر قتال «الشعوب» غير المسلمة كي تؤمن بعقيدة الإسلام - يدعو إلى قتال كل «النظم والحكومات» التى تحكم البلاد غير المسلمة، لتحرير بلادها وشعوبها من طغيانها وطاغوتها، وإزالة قيود هذه النظم والحكومات عن حرية شعوبها فى الاختيار الحر بين عقيدة الإسلام وعقائد الديانات الأخرى، ذلك هو جوهر المذهب الغريب العجيب.

إنه يرى فى حكم هذه النظم والحكومات غير الإسلامية تكريسًا لحكم الطاغوت، ودعمًا للحاكمية غير الإلهية، فيضع أمام المسلمين مهمة الجهاد وفريضته فى صورة مجاهدة كل نظم الدنيا وحكوماتها، بكل الوسائل المناسبة واللازمة والمتكافئة - بما فيها القتال المسلح - وذلك من أجل الاستيلاء على هذه الحكومات، وإقامة حكم الشريعة الإسلامية فى كل أقطار الأرض، ثم ترك حرية الاعتقاد للشعوب، تتدين بالإسلام أو تظل على عقائدها بعد تحريرها من طاغوت النظم والحكومات غير الإسلامية؛ أى إنه - باختصار - يوجب على المسلمين - بفريضة الجهاد - السعى لحكم العالم، وجعل كل الحكومات بيد المسلمين، دون إكراه الشعوب غير المسلمة على اعتناق الإسلام!

أما أفكاره ونصوصه التى صاغ فيها هذا الرأى، ولم يسبقه إليه أحد من أعلام الصحوة الإسلامية فكثيرة، منها:

«إن الإسلام ليس بنحلة كالنحل الرائجة، وإن المسلمين ليسوا بأمة كأمم العالم، بل الإسلام فكرة انقلابية، ومنهاج انقلابى، يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعى بأسره، ويأتى ببنيانه من القواعد، ويؤسس بنيانه من جديد، حسب فكرته ومنهاجه العملى.

«إن مجرد وجودنا لابد أن يكون تحديًا صريحًا لأية حكومة غير إسلامية، سواء تحملت وجودنا هذا أو لم تتحمله، وسواء أمكن التعامل والتعاون مع غير المسلمين أو لا، وإذا كان نظام الإسلام وحده هو الحق وكل نظام سواه باطل فلا مفر على الإطلاق من تعميم نظامه، وتغليبه فى الأرض، وتقويض النظم الأخرى والإطاحة بها.

إن غاية «الجهاد فى الإسلام» هى هدم بنيان النظم المناقضة لمبادئه وإقامة حكومة مؤسسة على قواعد الإسلام فى مكانها، واستبدالها بها، وهذه المهمة – مهمة إحداث انقلاب إسلامى عام – غير منحصرة فى قطر دون قطر، بل ما يريده الإسلام أن يحدث هذا الانقلاب الشامل فى جميع أنحاء المعمورة، إلا أنه لا مندوحة للمسلمين أو «أعضاء الحزب الإسلامى» عن الشروع فى مهمتهم، بإحداث الانقلاب المنشود والسعى وراء تغيير نظم الحكم فى بلادهم التى يسكنونها، أما غايتهم العليا وهدفهم الأسمى فهو الانقلاب العالمى الشامل، فالإسلام يتطلب الأرض، ولا يقنع بقطعة أو بجزء منها، إنما يتطلب ويستدعى المعمورة كلها،

وتحقيقًا لهذه البغية السامية يريد الإسلام أن يستخدم جميع القوى والوسائل التى يمكن استخدامها لإحداث انقلاب عام شامل، ويسمى هذا الكفاح المستمر الجهاد».

* * *

هجوم ودفاع

«إن ما اصطلحوا عليه اليوم من تقسيم القتال إلى الهجومى والدفاعى لا يصح إطلاقه على الجهاد الإسلامى ألبتة، وإنما يصدق هذا المصطلح على الحروب القومية الوطنية فقط، أما الجهاد الإسلامى فهو هجومى ودفاعى معًا، هجومى لأن الحزب الإسلامى يضاد ويعارض الممالك القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام، ويريد قطع دابرها، ولا يتحرج فى استخدام القوى الحربية لذلك، وأما كونه دفاعيًا فلأنه مضطر إلى تشييد المملكة وتوطيد دعائمها، حتى يتسنى له العمل وفق برنامجه وخطته المرسومة.

والإسلام لا يريد من وراء تقويض النظم والحكومات غير الإسلامية، ومن إحلال نظامه وحكومته محلها أن يكره من يخالفه فى الفكرة على ترك عقيدته، والإيمان بمبادئ الإسلام، وإنما يريد الحزب الإسلامى أن ينتزع زمام الأمر ممن يعتقدون بالمبادئ والنظم الباطلة، حتى يستتب الأمر لحملة لواء الحق، ولا تكون فتنة، ويكون الدين لله. إن غاية القتال ليست رجوعهم مؤمنين واتباعهم دين الحق، بل القضاء على نفوذهم وسطوتهم،

فلا يكونون حكامًا وأولى أمر فى الأرض؛ لأن سلطان الحكم والقيادة ومقاليد نظام الحياة على وجه الأرض يجب أن تكون فى أيدى المؤمنين وحدهم الذين يتبعون دين الحق، أما من هم دونهم فيعيشون تابعين لهم ومطيعين، إن ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ معناها أن الإسلام لا يكره أحدًا على قبول عقيدته كرهًا، كما أنه لا يفرض عليه عباداته جبرًا؛ لأن العبادات لا معنى لها دون إيمان متين بها، فالإسلام يعطى كل إنسان الحرية فى هذين الأمرين، لكن الأمر الذى يرفضه بشدة أن تكون قوانين المجتمع التى يقوم عليها نظام الدولة مستمدة من مصدر آخر سوى شريعة الله، وإن كان لا محالة من تدخل أى الفريقين فى دين الآخر، فإن المسلمين إن لم يتدخلوا فى دين الكفار فإن الكافرين سوف يتدخلون حتمًا فى دينهم، وتكون النتيجة أن مذهب الكافرين سوف ينشر مظلته على قطاع كبير من حياة المسلمين، ولهذا يطالب الإسلام أتباعه بأن يتقدموا ويستولوا على مقاليد نظام الحياة، بدلاً من أن يحدث ذلك من جانب الكافرين، ثم يشرعوا بعد ذلك فى معاملة غير المسلمين، فى ميدان العقائد والعبادات، بما تقتضيه آية ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾».

تلك هى نصوص المودودى وصياغاته المعبرة عن أفكاره الرئيسية فى قضية «الجهاد».

١ – فالصراع بين الكفر والإسلام حتمى، وإذا لم يتدخل الإسلام فى دين الكفر، تدخل الكفر فى دين الإسلام، فعلى الإسلام أن يبادر بالتدخل.

٢ – والإسلام فكرة انقلابية عالمية تطلب كل الأرض وكل الأقطار وجميع الحكومات.

٣ – وعلى المسلمين بناء دولتهم الإسلامية، ثم الانطلاق مجاهدين بكل الوسائل، وبجميع أسلحة القتال، لإزالة كل حكومات الدنيا ونظمها، وإقامة الحكومات الإسلامية، وحاكمية الشريعة الإسلامية، فى كل أرجاء الدنيا.

٤ – أما عقيدة الإسلام وعباداته فلا يجبر عليها أحد؛ لأنه ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِى الدِّينِ﴾.

وباختصار، فالجهاد الإسلامى دفاعى وهجومى، بكل السبل والوسائل، وغايته أن يحكم المسلمون العالم بشريعة الإسلام، مع ترك التدين بعقيدة الإسلام والتعبد بعباداته للحرية والاختيار!

نقد وليس محاكمة

لا نود محاكمة رأى الأستاذ المودودى فى هذه القضية إلى آراء الفقهاء المسلمين فى «دفاعية» الجهاد الإسلامى أو «هجوميته»، وفى نطاقه من حيث «العالمية»، أو ما هو دون «العالمية»، وذلك لأسباب ثلاثة: أولها– أن اجتهادات الفقهاء القدماء ليست هى منطلق الأستاذ المودودى حتى نحاكم أفكاره هذه إلى تلك الاجتهادات، وهو يصرح – ومعه الحق – بأن هذه الاجتهادات القديمة غير ملزمة للاحقين، وثانيها– أن الجهاد فريضة سياسية اجتماعية، والاجتهاد فيها وثيق الصلة بالزمان

والمكان والملابسات، ومن ثم فإن الطبيعي والأوفق هو محاكمة فكرها، والاجتهاد فيها، إلى «مصلحة الأمة» في الزمان والمكان والملابسات التي يتم فيها هذا الاجتهاد، وثالثها- أن الأستاذ المودودي قد صاغ فكره هذا في ظروف سياسية وحضارية محددة، عاشها الرجل وجماعته الإسلامية، وهذه الظروف هي التي لعبت – مع طبيعته في الصياغة لأفكاره – الدور الأول في مجيء أفكاره هذه على هذا النحو:

(أ) أقلية إسلامية، تتعرض قوميتها لخطر السحق والتشويه من قبل القومية الكبرى للهندوك.

(ب) غياب وحدة الإدارة والتنظيم عن هذه الأقلية الإسلامية، الأمر الذي يزيد مخاطر ذوبان قوميتها الحضارية في بحر الأغلبية الهندوكية.

(جـ) وهيمنة عالمية للاستعمار الغربي وحضارته المادية على مقدرات المسلمين، وأوطانهم، وعزل لنسقهم الفكري عن أن تكون له الحاكمية في الدولة والمجتمع وطرائق المعيشة وفلسفة الحياة.

وأمام هذا الكابوس الرهيب لجأ الأستاذ المودودي إلى تكثيف الطاقة التي يشحن بها الأمة، حتى تستطيع تجاوز اليأس القاتل، ومواجهة المهام الصعبة، والصمود في وجه التحديات الجسام.

* * *

هذيان الضعفاء

لكننا نعتقد أن الأستاذ المودودى قد تجاوز النطاق «المشروع والمفيد» بهذه الصورة الغريبة التى رسمها لمهام الجهاد الإسلامى، ففى ظل الواقع الملموس، وعلاقات القوى الراهنة، وما لدى «حكومات الكفر» من أسلحة الدمار الشامل، والجيوش الجرارة، والطاقات الصناعية والزراعية، ووسائل التجسس، قد ينظر بعض الناس إلى تكليف المسلمين بهذا «الواجب» على أنه نوع من «هذيان الضعفاء»، أما نحن فنقول إن الأستاذ المودودى قد أراد أن يشحن عزائم الأمة بالكبرياء التى تتكفل بإحياء روحها الخلاقة، وتفجير طاقاتها المبدعة، كى تصمد للتحديات، وتجعل من إسلامها طوق النجاة من المخاطر التى تهددها بالمسخ والنسخ، والتشويه، فالغاية نبيلة، والهدف مشروع، لكن الرجل قد أخطأ الطريق، وذلك لأننا نعتقد أن تجديد الفكر الإسلامى بالعقلانية الإسلامية المستنيرة التى تعيد عقد القران بين أصول الشريعة ومبادئها ومقاصدها، وبين الواقع الجديد الذى تعيشه الأمة، وصياغة المشروع الحضارى الإسلامى الذى يتكفل بنهضة هذه الأمة وإحيائها نداً للنماذج التى صاغت نهضتها وفق فكرية الحضارة الغربية.

إن تجسيد الإسلام السياسى والحضارى فى دولة إسلامية قوية ومتقدمة ينهض كمنارة للجهاد الإسلامى الدائم، تجذب الشعوب الإسلامية أولاً إلى ساحة الجهاد الأكبر، المتمثل فى النهضة والتقدم وفق روح الإسلام، ومقاصد شريعته، كما سيكون

هذا «النموذج الإسلامى المتحضر» مركز جذب لكل شعوب الدنيا، يعلن رجحان كفة «البديل الإسلامى» فى «خيار الحضارات»، وعلينا أن نتأمل ونتمهل ونحن نجيب عن هذا السؤال:

أى السبيلين سيجذب الشعوب الأخرى إلى الإسلام: أن يحارب المسلمون حكومات هذه الشعوب؟ أم أن يقف المسلمون بجهادهم عند تحرير بلادهم، وحماية أوطانهم، وضمان الحرية لدعوتهم ودعاتهم، وبناء «بديلهم الحضارى»، الذى يغرى الآخرين بما يمثل من ميزات؟

حكمة التعددية

إن شن الحرب على الحكومات الأخرى – حتى لو حلمنا وتخيلنا إمكان حصوله – سيجلب على الإسلام وأهله ودوله عداء شعوب تلك الحكومات، الأمر الذى سيباعد بينها وبين سبل التفكير فى الإقبال على عقيدة الإسلام، فليس غير سبيل تحرير الأوطان الإسلامية، وتحويلها – بالإسلام المتجدد – إلى منارة حضارية، يحميها الجهاد الإسلامى ليصل إشعاعها إلى كل أرجاء المعمورة، عبر العقول والقلوب، لا بواسطة الحرب والقتال، ليس غير هذا السبيل سبيل لإمامة الإسلام الحضارية التى ينشدها الإسلاميون، ثم لماذا تغيب عنا حقيقة أن حكمة الله وإرادته قد شاءت للإنسانية «التعددية»، وليس «وحدة النموذج والاعتقاد والشريعة»؟! ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨] ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]

إن مفسرى القرآن الكريم قد أدركوا - فى وقفتهم أمام هذه الآيات وأمثالها - أن حكمة الله وإرادته هى فى «التعددية»، فسعيد بن جبير (٤٥-٩٥هـ= ٦٦٥-٧١٤م) ومجاهد بن جبر المكى: (٢١-١٠٤هـ= ٦٤٢ - ٧٢٢م) والحسن البصرى (٢١-١١٠هـ) ٦٤١ - ٧٢٨م) ومقاتل بن سليمان (١٥٠هـ - ٧٤٤م) وعطاء بن دينار(١٢٦هـ-٧٤٤م)، والقرطبى (٦٧١هـ ١٢٧٣م) صاحب «الجامع لأحكام القرآن» يقولون فى تفسيرها: «إن الشرعة هى: الطريقة الظاهرة التى يتوصل بها إلى النجاة. والمعنى أن الله جعل التوراة لأهلها، والإنجيل لأهله، والقرآن لأهله، وهذا فى الشرائع والعبادات، والأصل التوحيد لا خلاف فيه، ولقد جعل الله الشرائع مختلفة للاختبار، فهو سبحانه للاختلاف خلقهم».

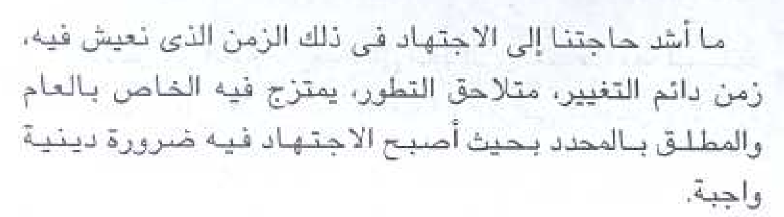
ولقد يكون مفيدًا أن نذكّر، فى هذا المقام، بما قاله الشيخ حسن البنا (١٣٢٤-١٣٦٨هـ=، ١٩٠٦-١٩٤٩م) عن أهداف الجهاد الإسلامى، فى ذات العصر والظروف التى عاش فيها المودودى، قال: «لقد فرض الله الجهاد على المسلمين، لا أداة للعدوان، ولا وسيلة للمطامع الشخصية، ولكن:

- حماية للدعوة.
- وضمانًا للسلم.
- وأداء للرسالة الكبرى التى حمل عبئها المسلمون، رسالة هداية الناس إلى الحق والعدل».

وأن الإسلام كما فرض القتال أشاد بالسلام، فقال تبارك وتعالى : ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١].

فحماية الدعوة الإسلامية، وضمان السلم لأوطان الإسلام، وحرية الدعاة فى إبلاغ صوت الإسلام إلى عقول الناس وقلوبهم هى مهام القتال فى سبيل الله. إن «الفكر الإسلامى» الخلاق، وتجسيد هذا الفكر فى «الدولة الإسلامية النموذج» هو الجهاد الأكبر للمسلمين فى هذا العصر الذى نعيش فيه، وتحقيقًا لهذا الهدف للمسلمين، عليهم أن يسلكوا كل السبل الملائمة سلمًا كانت تلك السبل أو قتالاً.

وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد أوحى إلى رسول الله ﷺ، دينًا لا ترقى إلى مقام حكمته وعقلانيته واتساق عقيدته وشريعته أى من الديانات التى حرفها الأحبار والرهبان، ثم طلب إليه أن يقول لمخالفيه: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، فعلينا أن نجاهد لإقامة الوطن الإسلامى الذى يفوق أوطان الآخرين فى القوة والحضارة والتقدم والاستنارة، ثم نقول لهؤلاء الآخرين: لكم دولتكم، ولنا دولتنا، وليكن الإبداع والعطاء الحضارى والتنافس فى سبل التقدم الإنسانى هى معايير الترجيح بين النماذج الحضارية، كما هو الحال بين الشرائع والأديان، ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ [المطففين: ٢٦].



٥- الاجتهاد فى الإسلام

ما أشد حاجتنا إلى الاجتهاد فى ذلك الزمن الذى نعيش فيه، زمن دائم التغيير، متلاحق التطور، يمتزج فيه الخاص بالعام والمطلق بالمحدد بحيث أصبح الاجتهاد فيه ضرورة دينية واجبة.

الاجتهاد – كالجهاد – من جهد – وهو – لغة – : استفراغ الوسع فى تحصيل أمر مستلزم للكلفة والمشقة. واستفراغ الوسع معناه: بذل تمام الطاقة، بحيث يحس المجتهد من نفسه العجز عن المزيد عليه.

وهو فى اصطلاح الأصوليين – علماء أصول الفقه –: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى. فالمجتهد هو الذى تكون لديه ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول. والأسباب التى تمكن المجتهد من الاجتهاد – فى العلوم الشرعية، وكذلك فى العلوم العقلية – كثيرة، تفاوت تعدادها لدى بعض العلماء، لكن يجمعها سببان أو شرطان:

(أ) معرفة الأصول، كتابًا وسنَّة.

(ب) ومعرفة الاستنباط من الأصول بالقياس.

هذا فى الشرعيات، والحلال والحرام. أما فى العقليات فالسببان هما :

(أ) معرفة الأوائل العقلية.

(ب) ومعرفة وجه الاستنباط منها.

أما تفصيل شروط المجتهد، كما حددها علماء الأصول فهى:

١ - التمكن من اللغة العربية، إلى الحد الذى تتحصل فيه للمجتهد القدرة على إدراك أسرار البيان القرآنى المعجز ومقاصد السنة النبوية الشريفة.

٢ - الفهم والتدبر لآيات الأحكام فى القرآن الكريم.

٣ - رسوخ القدم فى السنة النبوية وعلومها، رواية ودراية، سندًا ومتنًا، وعلى الأخص ما جاء فى صحاحها ومجاميعها ومسانيدها من أحاديث الأحكام، التى قدرها البعض بثلاثة آلاف حديث.

٤ - المعرفة المحيطة بالناسخ والمنسوخ - (على رأى من يقول به) - والعام والخاص، والمطلق والمقيد، فى آيات القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية الشريفة.

٥ - المعرفة بأصول الفقه، واجتهادات أئمته فيه، ومسائل الإجماع والقياس فيه.

٦ - الحذق لروح التشريع الإسلامى ومقاصد الشريعة الإسلامية، حتى تتحصل للمجتهد ملكة الجمع والمقارنة بين النصوص المتعددة - والتى قد تبدو أحيانًا مختلفة أو متناقضة - فى المسألة الواحدة، والخروج منها بالحكم المحقق للمقاصد وروح التشريع.

ولقد تبدو هذه الشروط عزيزة الوجود والتحقق والاجتماع فى العالم الفرد، فى عصر التخصصات الدقيقة والجزئية للعلوم الذى نعيش فيه، لكن تطور أدوات ووسائل الطباعة والتوثيق والفهرسة والتخزين للمعلومات قد يسهل أمور الاجتهاد وييسر اجتماع شروطه لعلماء اليوم أكثر مما كان ذلك ميسورًا قبل هذا التطور فى سبل البحث العلمى ووسائله. ودواعى الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية، التى جعلته ضرورة من ضروراتها وقانونًا وسنة من قوانينها وسننها، كثيرة، منها:

(أ) خلود الشريعة الإسلامية، لختم الرسالات برسالة محمد ﷺ، الأمر الذى يقتضى الاجتهاد المحقق لصلاحها لمختلف العصور. فغيبة الاجتهاد تقف بها عن تلبية احتياجات عصور دون أخرى، الأمر الذى يهددها بالجمود، الذى يعجزها عن تلبية حاجات العصور المتتالية، والتى هى - بحكم سنة التطور - متغيرة ومتجددة.

(ب) عموم الرسالة المحمدية، ومن ثم شريعتها للعالمين، الأمر الذى يستدعى الاجتهاد لتلبية احتياجات البيئات المختلفة والعادات المتغايرة والأعراف المتمايزة، للبلاد والأمم والأجناس المختلفة.

(جـ) طروء البدع - بالزيادة والنقصان - على أحكام الشريعة، بمرور الأزمان، وخاصة فى عصور الضعف والجمود، الأمر الذى يستدعى الاجتهاد لجلاء الوجه الحقيقى لأحكام الشريعة ومقاصدها.

(د) تناهى نصوص الأحكام - فى الكتاب والسنة - ولا نهائية المشكلات الحادثة للناس عبر الزمان والمكان، الأمر الذى يستدعى الاجتهاد لاستنباط الفروع الجديدة من الأصول الثابتة، لتستظل بهذه الفروع الجديدة مساحات من الوقائع والمشكلات لم تكن موجودة من قبل.

(هـ) التطور، الذى هو سنة من سنن الله فى خلقه، فى الإنسان، والحيوان، والنبات، والجماد، والأفكار، والذى يستدعى الاجتهاد لينمو القانون الإسلامى فيواكب ثمرات التطور ويلبى احتياجاته فى مختلف ميادين الحياة.

* * *

الاجتهاد فى القرآن والسنة النبوية

أما الأدلة على شرعية الاجتهاد من الكتاب والسنة، فإنها كثيرة.

- فآيات القرآن التى تحدثت عن فعل العقل والتعقل هى تسع وأربعون آية.
- وآياته التى تحدثت عن القلب، ومن وظائفه التفكير والتعقل، تبلغ مائة واثنتين وثلاثين آية.
- ولقد ورد الحديث فى القرآن عن «اللب» بمعنى العقل؛ لأنه جوهر الإنسان وحقيقته، فى ستة عشر موضعًا.
- وجاء الحديث فيه عن «النُّهى» بمعنى العقول، فى آيتين.

- أما التفكر، فلقد جاء الحديث عنه بالقرآن فى ثمانية عشر موضعًا.
- وجاء الحديث فيه عن «الفقه» فى عشرين موضعًا.
- وجاء حديثه عن «التدبر» فى أربع آيات.
- وعن «الاعتبار» فى سبع آيات.
- وعن «الحكمة» فى تسع عشرة آية.

الأمر الذى يجعل رصيد الاجتهاد فى القرآن الكريم رصيدًا ضخمًا وغنيًا، ففيما يقرب من الثلاثمائة آية يأتى الحديث الذى يحث على الاجتهاد ويزكيه.

أما السنة النبوية، فإن مأثوراتها التى تزكى الاجتهاد وتحض عليه، صراحة أو ضمنًا، هى الأخرى كثيرة، حتى لتستعصى على الحصر الدقيق.

فالرسول ﷺ يدعو إلى الاجتهاد فى فهم آيات القرآن، اجتهادًا يصل بنا إلى ما وراء ظواهر النصوص: «أثيروا القرآن فإن فيه خبر الأولين والآخرين» و«من أراد العلم فليثور القرآن»!. وإذا دعا لحبر الأمة – ابن عباس – قال: «اللهم فقهه فى الدين» رواه مسلم والإمام أحمد؛ لأن «من يرد الله به خيرًا يفقهه فى الدين».. رواه البخارى ومسلم والترمذى وابن ماجه والدارمى والإمام أحمد. وهو عندما يسأل مبعوثه وقاضيه، إلى اليمن، معاذ بن جبل:

– بم تقضى؟

فيجيبه : بكتاب الله. يعاود سؤاله:

– فإن لم تجد فى كتاب الله؟

فيجيبه: أقضى بما قضى به رسول الله. فيعاود سؤاله:

– فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله؟

فيجيبه: أجتهد رأيى. وعند ذلك يقول الرسول ﷺ:

– الحمد لله الذى وفق رسول رسوله. رواه أبو داود والدارمى والترمذى والنسائى وابن ماجه والإمام أحمد.

بل إنه ليشجع على الاجتهاد، حتى ليحدثنا عن أن المجتهد مأجور على مطلق الاجتهاد، حتى ولو لم يصادف اجتهاده الصواب، «من اجتهد برأيه فأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد» – رواه البخارى والنسائى وابن ماجه والإمام أحمد.

الاجتهاد فرض

والاجتهاد قد يكون فرض عين، وقد يكون فرض كفاية، وقد يكون مندوبًا، وذلك وفق مقام الاجتهاد والحاجة إليه والحكم الذى يستنبطه المجتهد بالاجتهاد، وتعلق هذا الحكم بذات المجتهد أو بالآخرين.

وميدانه: ما ليس معلومًا من الدين بالضرورة، مما اتفقت عليه الأمة من الشرع الجلى الذى ثبت بالنصوص قطعية الدلالة والثبوت.

أما مراتب المجتهدين فإنها ثلاث:

الأولى: رتبة المجتهد المطلق، وهو الذى يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة مباشرة.

والثانية: رتبة مجتهد المذهب، وهو من «يستنبط» الأحكام من قواعد إمام مذهبه.

والثالثة: رتبة مجتهد الفتوى، وهو المقتدر على «الترجيح» فى «أقوال» إمام مذهبه. والذى جرى عليه الرأى فى مبحث الاجتهاد – فى الحضارة الإسلامية – هو عدم خلو العصر – كل عصر – ممن ينهض بأداء فريضة الاجتهاد. وللإمام جلال الدين السيوطى «٨٤٩-٩١١هـ=١٤٤٥-١٥٠٥م» كتاب جعل عنوانه: «الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد فى كل عصر فرض»!. قال فى مقدمته: «إن الناس قد غلب عليهم الجهل وعمهم، وأعماهم حب العناد وأصمهم، فاستعظموا دعوى الاجتهاد، وعدوه منكرًا بين العباد، ولم يشعر هؤلاء الجهلة أن الاجتهاد فرض من فروض الكفايات فى كل عصر، وواجب على أهل كل زمان أن يقوم به طائفة فى كل قطر»!

ذبول الإبداع فى العقل الإسلامى

لكن الذى حدث للاجتهاد، عبر مسيرتنا الحضارية، أن ميادين من إبداع العقل الإسلامى فى الفكر الإسلامى قد أصابها الجدب، فأصيبت ثمراتها بالذبول. فمنذ الانقلاب الأموى على فلسفة الشورى ضمرت إبداعات الأمة واجتهاداتها

فى الفقه الدستورى، والفكر السياسى الذى يحدد أطر وضوابط علاقة الحاكم بالمحكوم، على حين نمت وازدهرت إبداعات الفكر واجتهاداته فى الميادين الأخرى. فلما طال الأمد بالخطر الخارجى، تتريًا وصليبيًا، وطال الأمد بدول العسكر المماليك، التى مثلت فروسية العصر اللازمة للدفاع عن وجود الأمة والحضارة إزاء هذا الخطر الخارجى، وجلب المماليك شرائع مواطنهم الأصلية «ياسة» جنكيز خان «٥٦٢-٦٢٤هـ= ١١٦٧-١٢٢٧م» فجعلوها قانون العسكر - أى الطبقة الحاكمة - والدواوين السلطانية أى دوائر الدولة - تراجعت مكانة «فقه المعاملات» الإسلامى، فذبل، ثم توقف الإبداع والاجتهاد فيه، وهذا هو الذى أدى إلى ما يسميه البعض إغلاق باب الاجتهاد! حتى جاء عصرنا الحديث ولدينا ثراء وغنى فى «فقه العبادات» والشعائر الدينية، يصاحبه فقر شديد فى «فقه المعاملات» و«الفكر السياسى» اللازم لمواكبة الواقع الجديد والمستحدثات من الأمور، الأمر الذى يبرز حاجتنا الماسة إلى تنشيط الاجتهاد فى «فقه الواقع» - السياسى والاقتصادى، والاجتماعى - ليتسنى لأصول شريعتنا إتمام الفروع التى تظلل وتحكم وتصبغ بالإسلام هذا الواقع الجديد، وربما مع تعقد شئون الواقع الجديد، وتشعب علوم الشريعة والحضارة إلى تخصصات كثيرة ودقيقة، كانت الحاجة إلى «الاجتهاد الجماعى»، وهو الشكل الأنسب للعصر الذى نعيش فيه.

* * *

الفصل الثالث

رؤية إسلامية لقضايا سياسية

١ـ الإسلام والتعددية الحزبية

الحزب – وجمعه الأحزاب – هو: كل طائفة أو جماعة جمعهم الاتجاه إلى غرض واحد سياسيًا كان ذلك الغرض، بالدرجة الأولى، أو غير سياسى.. وغلب – فى الواقع الحديث والمعاصر – إطلاق مصطلح الحزب على التنظيم الذى يجمع جماعة من الأفراد تشترك فى تصور واحد لبعض المسائل السياسية وتكون رأيًا انتخابيًا واحدًا..

ومصطلح «الحزب»، فى الأصول الإسلامية – قرآنًا وسنة – وذلك فى تجربة الدولة الإسلامية الأولى، على عهد رسول الله ﷺ ليس مرفوضًا لذاته، وبإطلاق، وليس مقبولاً لذاته، وبإطلاق، لكن معيار القبول لمصطلح الحزب، ومن ثم للتحزب، والتنظيم الحزبى، هو مضمون الأهداف والأغراض والمقاصد والمبادئ التى قام لها وعليها هذا الحزب.

فالشرك والمشركون حزب، ولكنه ملعون ومرفوض، وأولياء الشيطان حزب، ولكنه ملعون ومرفوض، بينما نجد أولياء الله حزبًا مقبولاً وموضع ثناء، وكذلك المؤمنون، أنصار رسول الله ﷺ هم حزبه، المنخرطون فى الجهاد لنصرة الدين.

فصراع الإسلام قائم أبدًا بين «حزب» الشرك والكفر والشيطان، وبين «حزب» التوحيد والإيمان - حزب الله - فالمصطلح مقبول أو مرفوض باعتبار المبادئ والمقاصد. والتحزب - أى انتظام الناس فى أحزاب - خاضع، من حيث القبول أو الرفض، إسلاميًا، باعتبار المعايير الحاكمة للتنظيم الحزبى، وليس للمصطلح بإطلاق، ولا للتحزب والتنظيم الحزبى بإطلاق.

لقد كان المشركون أحزابًا ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢].. وكذلك كان حالهم عبر تاريخ الرسالات السماوية ﴿جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ الْأَحْزَابِ (١١) كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ (١٢) وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ﴾ [ص: ١١-١٣].

وفى دعاء النبى ﷺ نقرأ: «اللهم منزل الكتاب، ومجرى السحاب، وهازم الأحزاب، اهزمهم وانصرنا عليهم» - رواه البخارى ومسلم وأبو داود.

وكما أن للشيطان حزبه ﴿حِزْبُ الشَّيْطَانِ﴾ وهو ﴿يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [فاطر: ٦] فإن لله، سبحانه وتعالى، حزبه ﴿وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٦] والذين ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وفى أدبيات عصر النبوة أطلق مصطلح «الأمير» على رسول الله ﷺ باعتبار رئاسته للدولة.. وكذلك أطلق مصطلح «الحزب» على أنصاره.. ويروى أنس بن مالك أن الأشعريين - وفيهم أبو موسى الأشعرى - عندما قدموا على رسول الله ﷺ ودنوا من المدينة، كانوا يرتجزون، يقولون:

«غدًا نلقى الأحبة.. محمدًا وحزبه»، ويروى البخارى، عن عائشة رضى الله عنها، «أن نساء رسول الله ﷺ كن حزبين، فحزب فيه عائشة وحفصة وصفية وسودة، والحزب الآخر أم سلمة وسائر نساء رسول الله..».

هذا عن المصطلح، فهو مستخدم، ومعيار القبول له أو الرفض هو مقاصد الحزب وغايات التحزب.

أما المشروعية الإسلامية للتنظيم والتحزب، فلا شك أنها مرتكزة على الإيمان بمشروعية التعدد فى الآراء والتوجهات، فالمجتمعات التى تعتمد مشروعية «التعددية الفكرية» هى التى تعتمد تعددية التنظيم والانتظام فى الأحزاب.

وإذا كان الإسلام قد تحدث عن وحدة «الدين»، من لدن آدم إلى محمد، وعبر كل الرسل والأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، فإنه قد تحدث عن التعددية فى «الشرائع» لأمم الرسالات.. ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ

﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨]، فالدين واحد أزلاً وأبداً.. والشرائع متعددة أزلاً وأبداً كذلك. فهنا وحدة، وتعددية فى إطار الوحدة!

والإنسانية وحدة واحدة، من أب واحد وأم واحدة، لكنها تتعدد فى اللغات والألوان، أى فى الأقوام ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١]، فهنا أيضًا وحدة فى الإنسانية، وتعددية فى إطار هذه الوحدة.

والأمة الإسلامية وحدة ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢].. وفى إطار الأمة الواحدة تقوم وتتمايز الأمم، أى الجماعات، التى تجتمع على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وإذا كان التمايز فى التنظيم الحزبى، على النحو الذى نفهمه اليوم من مصطلح «الحزب»، هو من ثمرات التطور فى الحياة الفكرية والسياسية – وهو تطور تتمايز فيه الحضارات والعصور والمجتمعات – فإن التجربة السياسية لدولة الإسلام الأولى قد شهدت من «المؤسسات» ما «يشبه» التمايز التنظيمى – ولا نقول الحزبى – على نحو من الأنحاء.

فـ«هيئة المهاجرين الأولين» – التى ضمت «القيادات القرشية» التى «سبقت إلى الإسلام» – أبا بكر، وعمر بن الخطاب،

وعثمان بن عفان، وعلى بن أبى طالب،وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وعبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبى وقاص، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وأبا عبيدة بن الجراح - هيئة المهاجرين الأولين هذه كانت تنظيمًا له اختصاصات دستورية فى الخلافة والدولة وشئون المجتمع الإسلامى.

و«هيئة النقباء الاثنى عشر» - التى تكونت بالاختيار من الأنصار الذين عقدوا مع رسول الله ﷺ عقد تأسيس الدولة الإسلامية فى بيعة العقبة - هذه الهيئة - التى ضمت: أبا أمامة، وأسعد بن زرارة، وسعد بن الربيع، وعبدالله بن رواحة، ورافع بن مالك بن العجلان، والبراء بن معرور، وعبدالله بن عمرو بن حرام، وسعد بن عبادة بن دليم، والمنذر بن عمرو بن خميس، وعبادة بن الصامت، وأسيد بن حضير، وسعد بن خيثمة بن الحارث - هذه الهيئة قد كانت تنظيمًا ذا اختصاصات دستورية فى حياة الدولة الإسلامية، لقد كانت هيئة الوزراء - المؤازرين - كما كانت هيئة المهاجرين الأولين هى هيئة الأمراء - المؤتمرين!

وفى ترجمة ابن الأثير «٥٥٥-٦٣٠هـ= ١١٦٠-١٢٣٣م» للصحابية الجليلة أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية «٣٠هـ-٦٥٠م» وكانت مبرزة فى الشجاعة والخطابة - ما يشير إلى «جماعة نسائية»! لنساء المدينة، قامت وتألفت للمطالبة بحقوقهن الموازية لما يبذلن فى المجتمع الجديد من جهود!

وكانت أسماء هذه قائدة فى هذه «الجماعة»، ومتحدثة باسمها فيقول الراوى: إنها قد ذهبت إلى النبى ﷺ وهو جالس مع

الصحابة، فقالت: يارسول الله، «إنى رسول مَن ورائى من جماعة نساء المسلمين، يقلن بقولى، وعلى مثل رأيى..».. ثم عرضت قضيتهن.. وأجابها رسول الله ﷺ.. وطلب منها إبلاغ جوابه إلى «جماعتها» - «انصرفى يا أسماء، وأعْلِمى من وراءك من النساء».

فنحن هنا أمام «جماعة نسائية». وبعبارة الصحابية أسماء بنت يزيد، فهى «جماعة نساء المسلمين»!

تلك إشارات لـ«مؤسسات وتنظيمات وجماعات» فى المجتمع الإسلامى الأول، على عهد رسول الله ﷺ.

ولقد شهدت هذه القسمة من قسمات الحياة الفكرية والسياسية - قسمة التنظيم.. الأحزاب - تطورًا مواكبًا لتطور الضرورات والمقاصد والغايات.

فكانت الفرق الكلامية تنظيمات سياسية، تميزت فى «المقالات» - أى «النظريات» - وفى الوسائل التى اعتمدتها لوضع هذه «المقالات» فى الممارسة والتطبيق. فللخوارج مقالات، ومنهج فى الوصول لتحقيق مقالاتهم، وكذلك الحال عند المعتزلة، وعند الشيعة، بفصائلها المتعددة، المعتدلة منها والمغالية، العلنية منها والسرية.

أما عصرنا الحديث، فلقد انتقل بالتنظيم الحزبى إلى طور جديد، ففيه عرفت مصر، مثلاً، وقبل غيرها من البلاد الإسلامية «الحزب الوطنى الحر»، الذى بدأ سريًا، على يد جمال الدين الأفغانى «١٢٥٤-١٣١٤هـ = ١٨٣٨-١٨٩٧م»، فى سبعينيات

القرن التاسع عشر الميلادى، والذى قاد الثورة العرابية «١٨٨١-١٨٨٢م» ثم شهدت - مع كثير من البلاد الإسلامية - تنظيم «جمعية العروة الوثقى» - السرى - الذى رأسه الأفغانى، وكان نائبه الإمام محمد عبده «١٢٦٥-١٣٢٣هـ=١٨٤٩-١٩٠٥م».. والذى صدرت مجلة «العروة الوثقى»، بباريس، لسان حاله، ثم «الحزب الوطنى»، الذى قاده مصطفى كامل «١٢٩١ - ١٣٢٦هـ = ١٨٧٤-١٩٠٨م».. و«حزب الأمة»، الذى كان فيلسوفه أحمد لطفى السيد «١٢٨٩ - ١٣٨٣هـ = ١٨٧٢ - ١٩٦٣م».. و«حزب الإصلاح»، الذى كونه الشيخ على يوسف «١٢٨٠ - ١٣٣١هـ = ١٨٦٣ - ١٩١٣م». و«حزب اللامركزية»، الذى ضم قيادات الإصلاح فى الولايات العربية العثمانية.. وجمعية أم القرى - «جمعية تعليم الموحدين» - السرية التى تحدث عنها عبدالرحمن الكواكبى «١٢٧٠ - ١٣٢٠هـ = ١٨٥٤ - ١٩٠٢م» فى كتابه «أم القرى».

فلما انتهت الحرب العالمية الأولى.. وطوى الاستعمار الغربى صفحة الخلافة العثمانية، واكتمل الاحتواء الغربى لعالم الإسلام وأقطار الشرق، وأصبح النموذج الغربى - الليبرالى، والشمولى - هو النموذج الحضارى الذى تروج له دوائر الفكر السياسى ومنابر الإعلام ومعاهد التعليم، غدا الطابع الغربى، فى التنظيم الحزبى، نمطًا شائعًا فى حياة العرب والمسلمين، سواء فى قواعد التنظيم أو فى النظريات السياسية والاجتماعية التى هى مقاصد وغايات التنظيمات والأحزاب.

ولقد كان طبيعيًا، أمام خطر الاستلاب الحضارى الغربى، أن تبرز عوامل اليقظة الإسلامية، لتدافع عن الهوية الإسلامية، وأن تتخذ من التنظيم والانتظام فى الجماعات والأحزاب والجمعيات السبل والأدوات لتحقيق مقاصد البعث الحضارى الإسلامى، استئنافًا للنهوض، ومواجهة للتحديات، سواء منها ما كان تخلفًا موروثًا عن السلف، أو غزوًا بالفكر غير الملائم جاءت به دول الاستعمار.

* * *

٢ـ الانفتاح العربى على الحضارات الأخرى

لا توجد فى التاريخ القديم أو الحديث حضارة نقية، أنجزها أبناؤها دون أن تكون لها مع الحضارات الأخرى صلات وعلاقات وتأثر وتأثير.

وحضارة العرب فى الماضى، ومحاولات الانبعاث الحضارى فى هذا العصر لا تخرج عن هذا الإطار الذى عرفته جميع الحضارات.

* * *

فى مختلف ميادين الفكر وقضاياه، يستطيع العقل أن يرصد ويبصر «الشواهد» على وجود ما هو مشترك فكرى عام بين الإنسانية جمعاء، وما هو «خصوصية حضارية» تتميز بها بعض الحضارات، وهناك شهادة التاريخ التى تدعم هذه الشهادة الفكرية، عندما تؤكد أن التلاقى والتفاعل اللذين عرفهما التاريخ بين الحضارات العريقة، المالكة لما هو مشترك، وما هو «خاص»، قد تم وفق هذا القانون، فتلاقى الحضارات - وهو معلم من معالم التاريخ الحضارى للإنسانية - وتفاعلها عندما تتلاقى قدر لا سبيل إلى مغالبته أو تجنبه، لكنه يتم دائمًا وأبدًا وفق هذا القانون الحاكم: التمييز بين ما هو مشترك إنسانى عام، تفتح له الأبواب والنوافذ، بل ويطلبه العقلاء، ويجدُّون فى السعى لتحصيله، وبين ما هو

خصوصية حضارية، يدققون - بحذر - قبل استلهامه وتمثله، ويعرضونه على معايير حضارتهم لفرز ما يقبل منه ويتمثل، من ذلك الذى يرفضونه لما فيه من تناقض مع هويتهم الحضارية وقيمهم الاعتقادية، وأصولهم التى تكون ما يشبه «البصمة» للشخصية الحضارية والقومية التى هى مناط التميز، برغم التطور والتفاعل اللذين تمارسهما هذه الشخصية مع الآخرين.

مثالان شهيران

ونحن إذا شئنا أن نضرب بعض الأمثلة على تلاقى الحضارات وتفاعلها، الذى عمل خلاله هذا القانون، فإن لدينا مثالين شهيرين وثيقى الصلة بموضوع هذا الحديث.

أولهما: التقاء حضارتنا العربية الإسلامية إبان نهضتها وازدهارها بالحضارات الفارسية، والهندية، واليونانية.

وثانيهما: التقاء الحضارة الغربية إبان نهضتها بحضارتنا العربية الإسلامية.

على أى نحو وفى أى المجالات كان الاستلهام؟ وعلى أى نحو وفى أى المجالات كان الحذر والرفض للغزو الفكرى؟ إنها «شهادة التاريخ» على عمل هذا القانون، تدعم «شهادة الفكر» التى قدمناها فيما سبق.

ليس هناك شك فى أن الفتح العربى للإمبراطورية الفارسية، ودخول الفرس بمواريثهم الحضارية الغنية فى إطار الدولة الإسلامية قد أتاح أوسع الفرص لتفاعل حضارى واسع وعميق

وخلاق بين الحضارة الفارسية وبين الفكر الإسلامى الذى كان هو النواة التى تتبلور حولها الحضارة العربية الإسلامية الجديدة، ولقد زاد من فرص هذا التفاعل ما بلغه العنصر الفارسى - حامل الميراث الحضارى - من مواقع مؤثرة فى دوائر الفكر والسلطة، فى دولة الخلافة، وبخاصة العباسية منها، وما بلغه العلماء من ذوى الأصول الفارسية، بميدان الفكر من جودة فى الإبداع، وتنوع فى ميادين العطاء.

لكن الراصد لهذا التفاعل بين الفكر الإسلامى إبان تبلور حضارته وبين الميراث الفارسي الوافد والطارئ بعد الفتوحات، يستطيع أن يميز بين ما «قُبل» وبين ما «رُفض» أو وُوجه بالمعارضة والمقاومة من هذا الميراث.

لقد فتحت فارس فى عهد الراشد الثانى عمر بن الخطاب، وكذلك فتحت الأودية الزراعية للأنهار الكبرى فى الدولة الإسلامية، النيل، وبردى، ودجلة، والفرات. ولم يتردد عمر بن الخطاب فى تبنى النظام الفارسى فى ضريبة الأرض الزراعية الذى كان يسمى «وضائع كسرى»، وظل سائدًا ومعمولاً به حتى عدل فى ظل الدولة العباسية. وهنا تم استلهام تجربة حضارية، وخبرة قومية، فى طرق تقدير الضريبة على الأرض الزراعية.

حذر العرب

لكن العرب كانوا حذرين كل الحذر، وشديدى الرفض والمقاومة لكل ما هو خصوصية حضارية فارسية، تتعارض

مع معايير الإسلام وجوهر معتقداته، وخصائصه الحضارية المتميزة. لقد رفضت الخلافة الإسلامية - وهى نمط متميز فى نظم الحكم - ما تميزت به مواريث الحضارة الفارسية فى نظام الحكم وفلسفته السياسية، التى كانت ترى رأس الدولة - كسرى - ابنًا للإله «أهورا - مزدا»، يحكم باسمه نيابة عنه، زاعمًا أن لقانونه وتنفيذه قداسة الإله والدين. كذلك رفضت حضارتنا الإسلامية ميراث الفرس فى «النظام الطبقى المغلق»، لتعارضه الجذرى مع فلسفة الإسلام فى المساواة بين الناس فى الحقوق والواجبات. والذين يقرءون مصنفات علماء الإسلام فى «الملل والنحل» وصراعهم الفكرى مع الفرق والمذاهب غير الإسلامية يدركون المقاومة الباسلة التى ووجهت بها مذاهب الفرس وعقائدهم وفلسفاتهم من قبل حضارتنا العربية الإسلامية، فالمجوسية والزرادشتية ومذاهب أخرى مثل المانوية «الثنوية» بفرقها المتعددة، تحتل معارضتها صفحات كثيرة فى عشرات المجلدات التى تصدت للوافد الضار المرفوض، وكذلك صنع المتكلمون والفلاسفة المسلمون مع «الغنوصية» التى كانت ثمرة هيلينية فى تربة التصوف والعرفان الشرقى، اتجهت إلى تحصيل المعرفة بالذوق والحدس وليس بالعقل أو الحواس.

فعلى حين فتحت الأبواب للتجارب الإنسانية العملية ولعلوم التمدن العملى كان الحذر، بل والمقاومة للفلسفات والمعتقدات المخالفة لمعاييرنا الحضارية، سواء فى السياسة أو الاجتماع أو الدين أو الفلسفات.

وكذلك كان حال حضارتنا عندما فتحت الشام ومصر وبلاد الشمال الإفريقى ذات الميراث البيزنطى. ففى الوقت الذى تبنى فيه عمر بن الخطاب «تدوين الدواوين»، وهو خبرة إدارية بيزنطية، وسعت الدولة الأموية ممثلة فى أميرها خالد بن يزيد «٩٠هـ-٧٠٨م» إلى «مدرسة الإسكندرية»، فبدأت حركة الترجمة للعلوم الطبيعية والتجريبية وفنون التمدن العملى، التى سميت «علوم الصنعة»، فى نفس الوقت الذى تبنت فيه حضارتنا هذا اللون من المعارف والعلوم والتجارب الإنسانية، كانت حربها ضد الغنوصية خاصة والهيلينية فى الفلسفة والعقائد والتصورات بوجه عام، وكذلك معارضتها لعقائد المسيحية ومذاهبها التى أخرجتها الروح الهيلينية عن نقاء عقيدة التوحيد. كان ذلك شهادة تاريخ التفاعل الحضارى على عمل قانون التمييز بين ما هو خصوصية حضارية وما هو «مشترك إنسانى عام». فالباب مفتوح لعلوم الصنعة، موصد أمام شريعة الرومان.

وعندما التقت حضارتنا الإنسانية بمواريث الهندوس فى الحضارة الهندية، عمل هذا القانون.

فالبيرونى «٣٦٢ - ٤٤٠هـ = ٩٧٣ - ١٠٤٨م» الذى نهض بمهام البعثة العلمية وأعبائها، عندما عاش فى الهند أربعين عامًا، عقب الفتح الغزنوى لبعض أقاليمها، وقام بدراسة تاريخ الهند وتراثها وحضاراتها دراسة العبقرى المتفرد، البيرونى هذا، يعلمنا - دون أن يعرض مباشرة لقضيتنا هذه - كيف ميز أسلافنا فى تراث الهند، بين «الحساب الهندى» و«الفلك»،

فأخذوهما وطوروهما وكذلك صنعوا مع غيرهما من علوم الطب والأعشاب الدوائية- إلخ. كيف ميزوا بين هذه العلوم الطبيعية والعملية والتجريبية، التى أخذوها وطوروها، وبين ديانات الهند ومذاهبها وفلسفاتها، التى رفضوها، لتعارضها مع التوحيد الإسلامى، ومع إلهية المصدر الدينى فى الإسلام كديانة سماوية، نزل بها الوحى على الرسول عليه الصلاة والسلام.

مدى جدية الاعتراض

وإذا كان الخلاف غير وارد أو غير مبرر، مع هذه الحقائق التى قدمناها عن عمل قانون التفاعل الحضارى، فى التقاء حضارتنا العربية الإسلامية بمواريث الفرس والروم والهنود، فإن خلافًا وجدلاً لابد أن يثور عندما نقول: إن أسلافنا قد أعملوا هذا القانون، على هذا النحو عندما انفتحوا وتفاعلوا - على النحو المعروف - مع تراث اليونان، ذلك أن ترجمة العرب للفلسفة اليونانية واحتفاءهم بهذه الفلسفة، والمنزلة التى بلغها فلاسفتها - وبخاصة «أرسطو» (٣٨٤-٣٢٢ق.م)، وأفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ق.م) - فى التراث الفلسفى لحضارتنا، كل ذلك لابد أن يثار كاعتراض على قولنا إن التبنى والاستلهام قد وقف عند علوم الصنعة: الطبيعية والعملية والتجريبية، وأن الحذر والمعارضة والرفض قد جابهت الإنسانيات، والفلسفة فى مقدمتها، ولذلك فلابد من وقفة متأنية، نختبر فيها جدية هذا الاعتراض، وصدق مضمونه، لنرى وجه الحق فى هذا الموضوع.

وليس هناك خلاف على أن العرب قد سعوا إلى ترجمة العلوم الطبيعية اليونانية، آخذين إياها من مصادرها الشرقية - أساسًا - فى البلاد التى فتحوها، فترجموا تراث اليونان فى الطب والكيمياء والهندسة والرياضيات والميكانيكا «الحيل» والزراعة والمناظر والحساب والمنطق، وغيرها من العلوم الطبيعية والعملية والتجريبية، ثم أضافوا إليها إبداعهم الذى شهد به المنصفون من علماء الغرب وأساتذة الاستشراق.

كذلك لا خلاف على أن هناك ميادين فى المعتقدات والإنسانيات اليونانية قد نفر منها العرب، فضربوا عنها صفحًا ولم يترجموها، ولا حتى للمتخصصين من العلماء، وذلك مثل عقائد الوثنية اليونانية وأساطير آلهتها، وآداب اليونان وفنونها.

إذن مبدأ التمييز قائم، وبه وعليه يشهد تاريخ التفاعل بيننا وبين حضارة اليونان، لكن علامة الاستفهام تظل خاصة بحقل الفلسفة، فلماذا أعطى العرب هذا الوزن الكبير لفلسفة اليونان، ترجمة وشرحًا، حتى تضخمت آثارها فى تراثنا الحضارى؟

وعن هذا السؤال المشروع نجيب الإجابة التى تؤيد صدق واطراد «قانون التفاعل الحضارى» الذى ميز دائمًا وأبدًا بين ما هو خصوصية حضارية وبين ما هو مشترك إنسانى عام.

لقد كانت المواجهة الأولى بين خصوصيتنا الحضارية وبين الخصوصية اليونانية عندما واجه الإسلام النمط الهيلينى فى النظر والتفكير الذى كانت «الغنوصية» أبرز مذاهبه فى نظريات المعرفة.

وكانت الهيلينية – كما وجدها العرب فى البلاد التى فتحوها – هى «اليونانية الشرقية» التى امتزج فيها الفكر الفلسفى اليونانى بصوفية الشرق وروحانيته، ومع هذه الهيلينية كانت أولى معارك الإسلام الفكرية.

والحقيقة التى يجهلها كثيرون هى أن المسلمين الذين أبدعوا «عقلانيتهم الإسلامية» المتميزة، وعلم الكلام الإسلامى – الممثل لفلسفة الإسلام المتميزة، منذ النصف الثانى من القرن الهجرى الأول، وقبل ترجمة اليونانيات – قد اتجهوا إلى ترجمة الفلسفة اليونانية وترجمة عقلانية أرسطو أولا وبالتحديد، لا ليتخذوا منها فلسفة لهم وللإسلام، وإنما ليردوا بها – كسلاح يونانى – على الهيلينية – وثمرتها الغنوصية – التى هى تأثيرات يونانية، مزجت بصوفية الشرق، وروحانية الشرقيين، فأنصار الغنوصية كانوا – كمتغربى زماننا – أثرًا يونانيًا فى الشرق، وامتدادًا شرقيًا لفكرية اليونان، فعمد علماؤنا وأعلامنا إلى ترجمة العقلانية اليونانية، ليردوا بها على أنصار اليونان، وكأنهم أرادوا أن يقولوا لهم: إذا كنتم لا تحترمون إلا ما هو وافد ومستورد يونانى الصنع، فها نحن نجابهكم بأرسطو، المعلم الأول عند اليونان، وأبرز عقولهم الفلسفية على الإطلاق، نجابهكم بالعقلانية اليونانية، نقضًا لغنوصية الأفلاطونية المحدثة اليونانية، استخدامًا للأسلحة التى تحترمونها وتعظمونها.

أدلة قاطعة

ولنا على هذا التحليل أكثر من دليل.

كانت الهيلينية و«الغنوصية - الباطنية» هى «تغريب» ذلك العصر، والغزو الفكرى الذى أصاب به الغرب اليونانى الشرق منذ انتصار الإسكندر الأكبر «٣٥٦-٣٢٣ ق.م» على الدولة الفارسية «٣٣٦ ق.م»، وبنائه إمبراطوريته الشرقية. ولقد غبشت هذه الهيلينية توحيد المسيحية الشرقية الأولى، فلما ظهر الإسلام خاضت ضده المعارك، فى البلاد التى فتحها المسلمون، لكن المسلمين بعد أن بلوروا عقلانيتهم المتميزة، تقدموا فاستعانوا بالعقلانية الأرسطية فى نضالهم ضد الهيلينية والغنوصية، فكانت - كما أشرنا - ترجمة الفلسفة اليونانية استعانة بحقيقة الفكر اليونانى على هزيمة صورته الشرقية المهجنة بسلاح معترف به من الغنوصيين!

وعلى هذه الحقيقة يشهد شاهد من أهلها، هو المستشرق الألمانى بكر «كارل هينرش» (١٨٧٦-١٩٣٩) عندما يقول: «إننا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها، وتوكيد ذاتها بإزاء الروح اليونانية المجسدة فى «الغنوص» يتكرر من جديد فى الإسلام فى القرون الأولى تحت أسماء أخرى، فكما كانت المسيحية الأولى معادية للروح الهيلينية كان الإسلام فى الصدر الأول على العموم معاديًا هو الآخر للروح الهيلينية. والميزة الرئيسية للقرآن هى أنه كان يؤثر تأثيرًا مضاداً للروح الهيلينية فى عصر تغلغلت فيه الهيلينية. وفى اللحظة التى تخطى فيها الإسلام حدود مهده الأولى، بدأ الصراع والتصادم. إن المانوية والزرادشتية كانتا

بالنسبة للإسلام عدوتين خطيرتين كالمسيحية، وإن «غنوص» المانوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطيرة على الإسلام خطرًا مباشرًا، لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية فى الإسلام – ونعنى بها المعتزلة – قد استفادت بعضًا من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية. وفى كل هذه الألوان من الكفاح تكونت جبهة كفاح فريدة فى بابها، فالدولة والمذهب الدينى الرسمى يسيران هنا، كما يسيران فى كل مكان جنبًا إلى جنب فى صف واحد، لكنهما فى كفاحهما ضد «الغنوص» الذى لا يعترف لأحد بسلطان يهيبان بالروح اليونانية الحقيقية – «الفلسفة اليونانية» – كى تساعدهما. لقد كان الغنوص يحارب الإسلام دينيًا وسياسيًا، وفى هذا النضال استعان المسلمون بالفلسفة اليونانية وعنوا بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية، فكأن الإسلام الرسمى قد تحالف إذن مع التفكير اليونانى والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص» الذى كان خليطًا من المذاهب القائمة على النظر والمنطق، وعلى مذاهب الخلاص. ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية. وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا حتى الآن بإرجاعه إلى ميل المأمون إلى العلم وحبه له، لكن إذا كانت الرغبة فى ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب، فلعل ترجمة كتب أرسطو تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك، وإلا فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم

ورغبة خالصة فى تحصيله فحسب لكان هوميروس أو أصحاب المآسى من بين من ترجمت كتبهم أيضًا، لكن الواقع هو أن الناس لم يحفلوا بها، ولم يشعروا بحاجة ما إليها».

تلك شهادة المستشرق الألمانى «بكر» على أن ترجمة الفلسفة اليونانية والاهتمام بعقلانية أرسطو خاصة لم تكن عن رغبة فى جعلها فلسفة الإسلام والمسلمين، وإنما كانت استعانة بالعقلانية اليونانية الصريحة على هزيمة الغزو اليونانى، كما تمثل فى خليط الهيلينية والغنوص!

أصول الغنوصية

وبقدر الأهمية المحورية لهذه الحقيقة التاريخية فإنها تستحق وقفة متأنية تجلو حقيقتها كامل الجلاء.

إن الغنوصية - كمذهب باطنى عرفانى - كانت قائمة على إنكار الخصوصية الحضارية، مثلها فى ذلك مثل «الغزو الفكرى التغريبى» الحديث والمعاصر، ذلك أنها قد جمعت بالتلفيق خليطًا «يونانيًا غربيًا»، و«إسرائيليًا شرقيًا»، ثم مزجا مزجًا شديدًا محكمًا، لكن دون أن تستطيع إخفاء ملامح أصولها الثلاثة:

(أ) **الأفكار القبالية**: المتمثلة فى الديانة الشعبية «الإسرائيلية»، بما فيها من سرية التعاليم، والرموز الخفية فى التوراة، والقول بإله تصدر عنه الأرواح المدبرة للكون، ورمزية الأعداد والحروف، والحديث عن الإنسان باعتباره «العالم الأصغر» الذى جاء على صورة العالم الأكبر.

(ب) الأفلاطونية الحديثة: كما تمثلت فى مذهب أفلوطين «٢٠٤-٢٧٠م»، بما تمثله من نزعة توفيقية بين الآراء الفلسفية المختلفة، وكما تمثلت وتبلورت فى مدرسة الإسكندرية من القرن الثالث إلى القرن السادس الميلادى.

(جـ) الديانات والمذاهب الفارسية: كما تمثلت فى مانوية «مانى» (القرن الثالث الميلادى). تلك التى حاولت التوفيق بين المسيحية والزرادشتية، وقالت بثنائية النور والظلمة، إلهين للخير والشر، وكما تمثلت فى المزدكية «إحدى فرق المانوية».

تلك هى أصول «الغنوصية» كمذهب تلفيقى، يجعل عقيدته أسرارًا يضن بها على غير أهلها، ويسمو بها على عامة المؤمنين، وعلى العقيدة «الرسمية»، ويمزج الدين بالفلسفة، بمعناها اليونانى المثالى، ويعتمد فى تصور الذات الإلهية على نظرية الفيض والصدور، الأمر الذى جعله مأوى للمعتقدات السرية والخفية، بل والملحدة أحيانًا. وكما يقول «ماسينيون» (١٨٨٣-١٩٦٢م) فإن أصول «الغنوصية» فى المرحلة التى تصدت فيها لمحاربة المسيحية الأولى - حتى غبشت توحيدها - كانت «سامرية - يونانية»، أى أن «الإسرائيليات» مع الوافد اليونانى قد مثلت أصول «الغنوصية» فى مرحلتها المسيحية، أما فى مرحلتها الإسلامية، التى تصدت فيها لمحاولة إفساد عقائد الإسلام، وتجريد حضارته من خصوصيتها الإسلامية، فإن أصولها قد كانت - إلى جانب الوافد اليونانى - مانوية، «أعنى آرامية وإيرانية».

مـادام مـن حـق الحاكمين أن يـؤيدهـم المحكومـون إذا هـم أحسنوا، فإن من حق المحكومين أن يعارضوا الحاكمين إن هم أساءوا، بل إن هذه المعارضة- عند الإساءة- هى من حقوق الحاكمين على المحكومين أيضًا.

ولاة الأمور وحكام المسلمين هم نواب عن الأمة، فالسلطة الحقيقية الأصيلة هى للأمة، والحاكمون ليسوا بمعصومين، وكل بنى آدم خطاء.. والخطأ فى الولايات العامة أكثر وقوعًا من الخطأ فى الشأن الخاص، وآثاره الضارة أكبر وأعم، ومن ثم فالوزر عليه أشد وأثقل.. ولصاحب الحق الأصيل سلطان لا ينازع فى مراقبة وكيله ونائبه وخليفته فى أداء ما فوض إليه من مهام، كى تنجز هذه المهام على النحو الذى أراده صاحب الحق عندما عقد لنائبه عقد الوكالة والإنابة والتفويض!

الشورى دعوة للمشاركة بالرأى

وفى التجربة السياسية الإسلامية الأولى، كانت الشورى - وهى استخراج الرأى من المشيرين استخراجًا - تعنى فيما تعنى تشجيع المحكومين على المشاركة بالرأى، مؤيدًا كان هذا الرأى أو معارضًا لولاة الأمور، بل إن ولاة أمور المسلمين- فى دولة الخلافة الراشدة،- كانوا ينبهون الرعية على ضرورة المعارضة تنبيهًا! وأبو بكر الصديق، هو الذى سنَّ سنة الإلحاح على الرعية

فى مراقبة الحاكم ومحاسبته ومعارضته، عندما قال فى أول خطبة له بعد بيعته بالخلافة: «إنى قد وليت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينونى، وإن أسأت فقوّمونى، إنما أنا مثلكم، فإن استقمت فاتبعونى، وإن زغت فقوّمونى، أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم».

وعندما فتح المسلمون- على عهد عمر بن الخطاب- العراق والشام ومصر، حدثت معارضة كبيرة من جمهور كبير من الجند الفاتحين، وفيهم نفر من كبار الصحابة، لسياسة عمر الجديدة فى الأرض المفتوحة، حتى لقد كان عمر يستجير بالله من شدة المعارضة وقسوتها عليه، ثم حسم الخلاف - بعد أن تأزم - بالشورى والتحكيم. وعندما بويع لأبى بكر بالخلافة، عارض البيعة له، وامتنع عن مبايعته فريق من الصحابة، أنصارًا ومهاجرين، وكان فى المعارضة سعد بن عبادة - من «النقباء الاثنى عشر» - ولقد مات فى عهد عمر، على معارضته لخلافة أبى بكر وعمر، ودون أن يبايع لهما! وكان من المعارضين كذلك على بن أبى طالب، والذى ظل ممتنعًا عن البيعة لأبى بكر أشهرًا، قيل إنها ستة وقيل إنها ثلاثة!

المعارضة خصيصة إسلامية .. إنسانية

ولا يحسبن أحد أن السماح بالمعارضة السياسية فى التجربة الإسلامية هى خصيصة راشدة، ترجع إلى تقوى وورع الخلفاء الراشدين، الباحثين عن النصح لدى الرعية كى لا يتمادوا فى الخطأ فتزداد ذنوبهم فى الحساب يوم الدين!

ففضلاً عن هذا العامل - التقوى والورع - الذى يجب ألا يكون خصيصة راشدية.. وإنما خصيصة إسلامية.. بل وإنسانية..وفضلاً عما تحققه المعارضة من ترشيد للحكم يسهم فى نجاح الحاكم والمحكوم كليهما، فإن المعارضة - فى النظرة الإسلامية - مؤسسة على عدد من الأصول والمنطلقات، التى تمثل أسسًا وثوابت فى النظرية السياسية الإسلامية، وذلك من مثل:

١ - حرية الإنسان: إن الإسلام يعتبر الحرية فطرة فطر الله الإنسان عليها، وكلمة عمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا». تعبير دقيق عن فلسفة الحرية فى الإسلام، كفطرة إنسانية، تفسدها قيود الاستبداد والاستعباد، بل إن القرآن الكريم يعتبر أن تحرير الإنسان من القيود والأغلال هو من جماع رسالة محمد ﷺ الذى بعثه الله للناس ليهديهم ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلَالَ الَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] ولقد وضع أئمة الإسلام «الحرية» فى مقام «الحياة»، وجعلوا «الرق» بمنزلة «الموت»!.. حتى وجدنا الإمام النسفى «٧١٠هـ - ١٣١٠م»، وهو يعلل كون كفارة القتل الخطأ هى تحرير رقيق من رقه، يقول: «إنه - «أى القاتل» - لما أخرج نفسًا مؤمنة من جملة الأحياء، لزمه أن يدخل نفسًا مثلها فى جملة الأحرار؛ لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها، من قبل أن الرقيق ملحق بالأموات، إذ الرق أثر من آثار الكفر، والكفر موت حكمًا ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢].

وعندما يكون الإنسان حرًا فى «تأييد» صواب ولاة الأمر، فمن الطبيعى أن يكون حرًا كذلك فى «معارضة» ما يراه غير صواب!

٢ – فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر: وهى – كأصل من أعظم أصول الفكر السياسى الإسلامى – لا تجعل «المعارضة» للأخطاء فى السياسات مجرد «حق» من حقوق الإنسان، وإنما تجعلها فريضة إلهية وتكليفًا دينيًا، فالمعارضة السياسية، فى جوهرها، ليست سوى إنكار المنكر السياسى؟!، وهو فريضة من الله على كل مسلم ومسلمة، كأفراد، وكهيئات وجماعات منظمة ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] وهو معيار لخيرية الأمة ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وبتخلفه تحل على الأمة كلها لعنة الله كما حدث لبنى إسرائيل ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ (٧٨) كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩].

والسُّنَّة والحديث النبوى أيضًا

ولهذا البلاغ القرآنى فصَّل وطبَّق البيان النبوى، عندما حض على إنكار المنكر ومعارضته، بل وتغييره – تأكيدًا على أن المعارضة ليست مجرد تسجيل مواقف، وإنما هى تغيير يقدم البدائل!.. «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»!

وأهمية تنوع وتدرج أساليب المعارضة ودرجاتها، هى دعوة كل الأمة المؤمنة إلى المشاركة فى العمل العام، دون عذر لمتخلف وسلبى بحجة قلة أو ضعف أو انعدام الإمكانات، فلا أقل من الرفض بالقلب، إذا لم يستطع الإنسان المعارضة والتغيير وتقديم البديل، بالقول والكتابة، أو بالفعل والتطبيق!، فليس وراء هذه الحدود مكان أو أثر لإيمان فى قلوب السلبيين!

بل إن السنة النبوية تعلمنا أن التفريط فى إقامة هذه «الفريضة الاجتماعية» لا يفسد «دنيانا» فقط، وإنما هو «محبط» لأعمالنا، يحول بينها وبين أن تفتح أبواب السماء لدعائنا: فالله أقرب إلينا من حبل الوريد، لكنه لا يسمع للذين لا يعترضون على المنكر فى اجتماعهم البشرى: «**لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه – «تجبرونه» – على الحق أطرا، أو ليضربن الله بعضكم ببعض، ثم تدعون فلا يستجاب لكم**»! و«**إذا رأيتم الظالم فلم تأخذوا على يديه يوشك الله أن يعمكم بعذاب من عنده**».

ولمشقة هذا الطريق، ولما يكلفه لأصحابه من مشقات، وخاصة فى عصور الجور والاستبداد، رغب الإسلام فيه، ونبه على أنه هو المنقذ من الخسران، فالذين لا يتواصون ويتفقون وينتظمون فى الأمم والجماعات والمؤسسات القائمة على نصرة الحق، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع الصبر على تبعات هذا الطريق إنما يرتدون بإنسانيتهم من مرتبة «أحسن تقويم» إلى «الخسران» فى أسفل سافلين: ﴿وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنسَانَ

لفى خسر (٢) إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ [العصر: ١ - ٣] ولذلك كان «أفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جائر»! فمعارضة ما يستحق المعارضة، فريضة، وجهاد، بل إنها أفضل الجهاد، كما قال الرسول ﷺ!

تعدد الاجتهادات أمر طبيعى

وبرغم هذا الموقف الإسلامى الواضح والحاسم - فى مشروعية المعارضة السياسية، عندما توجد دواعيها، وهى دائمًا موجودة للقيام بفريضة المراقبة والمحاسبة لولاة الأمور، أى أن المعارضة وظيفة سياسية دائمة فى المجتمع للرقابة والمحاسبة، أما رفع الصوت المعارض بإنكار المنكر فهو رهن بوقوع وقيام المنكر، وهى وظيفة لا تكفى فيها التكاليف الفردية، لتعقد الحياة السياسية والاجتماعية على النحو الذى تحتاج المعارضة والمراقبة والمحاسبة فيه إلى مؤسسات وتنظيمات، كى تتحقق من «المعروف» ومن «المنكر»، وكى تقدم «البدائل» فى «التغيير»، وهذا النهج المؤسسى المنظم، هو الذى زكاه القرآن عندما دعا إلى أن تتولى ذلك «أمة» أى جماعة، وعندما تكون المعارضة سياسية.. أى فى العمران السياسى والاجتماعى والاقتصادى وشئون الدولة - وكلها من الفروع الإسلامية - التى يجوز فيها الاجتهاد، وتعدد الاجتهادات - فإن تعددية جماعات المراقبة والمحاسبة والمعارضة يكون أمرًا طبيعيًا.

برغم هذا الموقف الإسلامى، المؤسس لمشروعية المعارضة، المنظمة، فإن حينًا من الدهر قد جاء على الأمة الإسلامية،

تراجعت فيه الشورى لحساب الانفراد بالسلطة والسلطان، ثم حدث أن جاءت المخاطر الخارجية التى هددت وجود الأمة، من الغزوة الصليبية التى استمرت قرنين من الزمان «٤٨٩–٦٩٠هـ، ١٠٩٦–١٢٩١م» ومن التحالف الصليبى مع الغزوة التترية الوثنية «٦٥٦هـ–١٢٥٨م»، الأمر الذى كرس «حكم التغلب»، ومد العمر فى عهد «الاستبداد»، حتى ظن نفر من الفقهاء أنه هو «القاعدة» لا «الاستثناء»!، فظهرت فى كتابات فقهية متأخرة آراء تركز على وجوب «الطاعة المطلقة» من الرعية لكل «الحكام»، بصرف النظر عن «عدل» هؤلاء الحكام، وتحذر من «الخروج» – المعارضة، والثورة – على هؤلاء «الحكام»، باعتبار أن فى ذلك خروجًا من «الإيمان» بالإسلام! الأمر الذى مال بكفة الفكر – فى حقبة التراجع الحضارى الإسلامى – نحو «الطاعة» على حساب «الحرية»!

دعاوى وافتراءات

ولقد استند هؤلاء الفقهاء إلى تأويلات فاسدة، لأحاديث نبوية صحيحة، لكنهم أخرجوها – بهذه التأويلات الفاسدة – عن سياقها، أو معانى مصطلحاتها، كما عزلوها عن أحاديث أخرى، وردت فى الموضوع ذاته، ومفسرة لها!

فمثلاً.. استندوا إلى حديث رسول الله ﷺ الذى يقول فيه: «من أطاعنى فقد أطاع الله، ومن عصانى فقد عصى الله.. ومن يطع الأمير فقد أطاعنى، ومن يعص الأمير فقد عصانى».

ونسوا الحديث الآخر - بل الرواية الأخرى للحديث ذاته - والتى وردت فى الصحيح نفسه - صحيح مسلم - ونصها: «من أطاعنى فقد أطاع الله، ومن عصانى فقد عصى الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى، ومن عصى أميرى فقد عصانى».

فالحديث هو عن «أمير» من الأمراء الذين اختارهم وعينهم رسول الله ﷺ وليس عن كل الأمراء، على امتداد حياة الإسلام والمسلمين.

بل نسوا ما هو أكثر من ذلك، وهو أن «الأمير» - فى مصطلح عصر النبوة - هو أمير الجيش وقائد القتال، وليس الوالى والعامل ورئيس الدولة، ولطاعة أمراء الحرب فى القتال مقتضيات ومقاصد وآليات مختلفة تمامًا عن شورى ومراقبة ومحاسبة ومعارضة الحكام فى شئون السلم والعمران!

كما استندوا إلى الحديث النبوى القائل: «من رأى من أميره شيئًا يكرهه، فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبرًا، فمات، فميتته جاهلية».

ووظفوا هذا الحديث فى الدعوة إلى «الطاعة التامة» لكل «الأمراء»، حتى فيما «كرهت» الرعية من سياساتهم!

ولقد نسى هؤلاء الفقهاء أن الحديث، أيضًا، هو عن «أمير» الحرب والقتال، وليس عن والى السلم والسياسة والعمران، وأن المطلوب هو عدم مفارقة صفوف الجماعة المقاتلة، حتى ولو رأى المقاتل من قائده أمرًا يكرهه، وفارق بين ما نكره- فيدعو

الحديث للصبر على المكاره- وبين ما يغضب الله ويخالف شريعته، وفيه «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق» و«لا طاعة فى معصية الله» و«لا طاعة لمن عصى الله» و«لا طاعة فى معصية الله، إنما الطاعة فى المعروف» وليس فى المنكر!

كما نسوا أن المعارضة للحاكم لا تعنى الخروج على «الجماعة»، لأنها موقف فى سبيل «الجماعة»، حتى ولو بلغت درجة «الخروج» على «الحاكم»! فالمعارضة الحقة هى - فى الحقيقة - انحياز «للجماعة»، وليست خروجًا عليها!

كما استند هذا النفر من فقهاء عصور التراجع الحضارى والتغلب السياسى - وهم قلة بين فقهائنا - إلى حديث رسول الله ﷺ الذى يقول فيه: «من مات على غير طاعة الله مات ولا حجة له، ومن مات وقد نزع يده من بيعة كانت ميتته ميتة ضلالة»!

ونسى هؤلاء الفقهاء أن «البيعة» التى يتحدث عنها الرسول ﷺ هنا هى «البيعة» التى بايعه المؤمنون بها، أى البيعة على الإسلام والإيمان، وبها ينتقل المبايع من الجاهلية إلى الإسلام ومن الضلالة إلى الهدى، فهى ليست البيعة السياسية لحاكم من الحكام، وعن هذه البيعة المعينة، التى يؤدى الخروج منها إلى الكفر والضلالة، جاء حديث القرآن الكريم ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] و﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠] فتلك بيعة خاصة على الإيمان بالإسلام، وهذا مقام خاص لرسول الله، كمبلغ عن الله، فبيعته بيعة لله، وطاعته طاعة لله،

وموضوعها الإسلام – إسلام الوجه لله – بلا اجتهاد ولا رأى ولا شورى – من أمور السياسة والدولة والمعارضة والتأييد للحكام.

ثم نسوا – هؤلاء الفقهاء – أيضًا، أن الحكام المتغلبين، أو الظلمة، الذين أرادوا تطويع الأمة لطاعتهم، قد تولوا السلطة بلا بيعة شرعية حرة معتبرة، وأن ظلم الحاكم وجوره وفسقه وضعفه، هى أسباب مسقطة لطاعته، تحل الأمة من بيعتها له، حتى ولو كانت له فى عنقها بيعة حرة شرعية صحيحة، لأن فى الجور والفسق والضعف نقضًا لشروط التعاقد، وتخلفًا لصفات وشروط الحاكم، وفق شريعة الإسلام!

وهكذا تسقط شبهات بعض الفقهاء على مشروعية المعارضة السياسية، فى الفكر السياسى للإسلام.

الإسلام والاجتهاد المشروع

أما موقف الإسلام من الاختلاف فى الرأى، فلابد لفهمه من التمييز بين:

(أ) الاختلاف فى الأصول – أصول العقيدة والشريعة – وهذا هو الاختلاف المذموم، لأنه «فُرقة فى الدين».

(ب) الاختلاف فى الفروع – فروع الدين والدنيا – مما لم يرد فيه نص محكم قطعى الدلالة والثبوت، وهذا هو المجال الطبيعى لتعددية الاجتهادات والمذاهب والمدارس الفكرية – سياسية وغير سياسية – وهو اختلاف غير مذموم.

أمـا رأى الإسـلام فـى مـوضـوع «الأغـلـبـيـة» و«الأقلية» فى الأصوات والآراء، فلقد اعتمد الإسلام سبيل الاقتراع والتحكيم فى المشكلات، وهذا نهج يعتمد رأى الكثرة من أصحاب الرأى، وفى الفقه الإسلامى - سواء منه السياسة - فى بيعة الأئمة والخلفاء - أو فى مطلق الاجتهاد الفقهى - نجد الترجيح لرأى «الجمهور» - أى الأغـلـبـيـة - ويـجب أن نـتـنـبـه إلى الأمر الذى يـخـلط فيه البعض، عندما يستدلون بآيات من القرآن الكريم على أن ﴿أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٢١] و﴿أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [يوسف: ٣٨] و﴿أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الرعد: ١].

فـهـذه كثرة جـاحـدة لـلـوحـى الإلـهـى، وأمـام الـوحـى وأصـول الإيمان، لا مجال للاقتراع وأخذ الأصوات، ولا للكثرة العددية، أما فى ميادين الحكمة، والرأى، والاجتهاد الإنسانى، فإن رأى الـكثرة يـرجـح رأى الـقـلـة، ورأى «الجـمـهـور» مـقـدم عـلـى رأى «الـبـعـض». ولـهـذا شـرعـت «الشورى»، ولـهـذا قـال ﷺ لأبـى بـكـر وعمر: «لو اجتمعتما فى مشورة ما خالفتكما» نزولاً على رأى الأغلبية.

بل إن الإسلام ليبلغ فى احترام رأى الأغلبية والجمهور، إلى الحد الذى يجعل «العصمة» للأمة إذا اجتمعت على أمر من الأمور، وفى هذا يقول الرسول ﷺ: «إن أمتى لا تجتمع على ضلالة».

* * *

٤ـ النظام العالمى الجديد
(رؤية إسلامية)

إقامة العلاقات الدولية بين الأمم والشعوب والدول والحضارات على قاعدة من المساواة فى الكرامة، والعدالة فى تبادل المنافع وفق الرؤية الإسلامية هو امتثال لحكم الله، فالتكريم الإلهى هو لبنى آدم وليس لشعب أو جنس أو حتى لأبناء دين معين.

ليست للإسلام وأمته وحضارته وعالمه مشكلة مع علاقات دولية عادلة ونظام عالمى رشيد.. بل إن مشاركة المسلمين فى إقامة هذه العلاقات الدولية العادلة والنظام العالمى الرشيد هو تكليف إلهى فرضه الله، سبحانه وتعالى، على المسلمين.

فالتعددية فى الشرائع – ومن ثم فى الحضارات – وفى اللغات والألوان – أى القوميات والأجناس – وفى القبائل والأمم والشعوب، هذه التعددية – بالنص القرآنى. وفى التصور الإسلامى – سنة إلهية وقضاء تكوينى لا تبديل له ولا تحويل.

وإقامة العلاقات بين فرقاء هذه التعددية «بالمعروف»، ووفق «ما يتعارف عليه الناس»، والتعارف، أى «التفاعل فى المعروف»، هو التكليف الإلهى بإقامة العلاقات مع الآخرين.

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨-١١٩] ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً

وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨]
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

* * *

والتفاعل بين الحضارة الإسلامية وسائر الحضارات الإنسانية، البائدة منها والحية، الماضية منها والمعاصرة، تكليف إلهى أقامه المسلمون بانفتاحهم على مختلف الحضارات.. فشريعة من قبلنا شريعة لنا، ما لم تكن هناك خصوصية لشريعتنا نسخت نظيرها فى الشرائع الأخرى. والسياسة الشرعية لا تقف عند البلاغ القرآنى والبيان النبوى، وإنما يدخل فيها كل ما يحقق الصلاح وينفى الفساد، إذ هى – فى تعريف السلف: «الأعمال والتدابير التى يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم ينزل بها وحى أو ينطق بها رسول».. ذلك أن «الحكمة» هى – فى التعريف النبوى –: «الإصابة فى غير النبوة»، أى الصواب الذى يدركه البشر بالعقل والوجدان والحواس والتجريب، والمسلمون مدعوون إلى طلب هذه الحكمة – الصواب – من أى مصدر، وأية أمة، وأية حضارة، وكما يقول الرسول ﷺ: «الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها».

ومنذ فجر الإسلام، وضع المسلمون هذا المنهاج فى التفاعل الحضارى موضع التطبيق، فأخذوا من تجارب وقواعد وتراتيب

الحضارات الأخرى «المشترك الإنسانى العام» وأضافوه إلى «الخصوصيات الإسلامية»، من موقع «الراشد المستقل». رافضين «التبعية والتشبه والتقليد»، وكذلك «العزلة والانغلاق»، صنعوا ذلك عندما أخذوا عن الرومان «تدوين الدواوين» ولم يأخذوا «القانون الرومانى»، استغناء بالشريعة الإسلامية المتميزة، وعندما أخذوا عن الهند «الفلك والحساب» ولم يأخذوا فلسفة الهند، استغناء «بالتوحيد» فلسفة الإسلام، وعندما أخذوا من الإغريق «العلوم التجريبية»، ولم يأخذوا أساطيرهم الوثنية، المنافية للتوحيد الإسلامى.

بل وصنعت ذلك الحضارة الغربية، إبان نهضتها الحديثة، عندما أخذت عن الحضارة الإسلامية العلوم التجريبية والمنهج التجريبى، ولم تأخذ عنها التوحيد، ولا الوسطية، ولا القيم، وأحيت خصوصياتها الإغريقية والرومانية، فكان هذا الصنيع دليلاً على أن التفاعل الصحى بين الحضارات، والعلاقات العادلة والحرة بين الأمم والدول، لابد أن تتأسس على حرية اختيار الأمم والحضارات لما يناسب هويتها الحضارية المتميزة، فيدعم الاستقلال والتميز لهذه الهوية، وحرية الرفض لما يمسخ ويشوه هذه الخصوصيات.

وهذا هو «القانون» «المعيار» الذى نريده حاكمًا للعلاقات بين أمتنا وحضارتنا والأمم والحضارات الأخرى.

وإذا كانت أمتنا تشكو من التخلف الحضارى، فإن طوق نجاتها من هذا التخلف هو «التجديد والإحياء الحضارى»،

وأعدى أعداء هذا «التجديد» هو «التقليد»، فالتقليد للنماذج الحضارية الغربية والوافدة يعطل ملكة الإبداع والابتكار، ولن تنهض الأمة إلا بالتجديد، ولن يكون هناك تجديد إلا إذا شعرت الأمة بالحاجة إليه، وبأنه ضرورى، ولن يتأتى ذلك إلا إذا آمنت بأن لها فى النهضة مشروعًا متميزًا عن المشاريع الأخرى للحضارات الأخرى، عند ذلك تدفعها الحاجة إلى التجديد والإحياء، وتنمو لديها ملكات الابتكار والإبداع، تلك التى تذبل وتموت فى ظل «التشبه والمحاكاة والتقليد» للآخرين.

ولقد كانت اليقظة الإسلامية، الحديثة والمعاصرة، على وعى بهذه الحقيقة منذ بداياتها، فدعا أعلامها إلى التمييز، فى التفاعل الحضارى، والعلاقات مع أمم الحضارات الأخرى، بين النافع والضار، بين الملائم وغير الملائم، بين المشترك الإنسانى العام والخصوصيات الثقافية والعقدية والحضارية، بين العلم التجريبى ذى القوانين والحقائق العامة والمحايدة وبين الفلسفات والثقافات والعلوم الإنسانية والآداب والفنون التى موضوعها النفس الإنسانية المتميزة بتميز الحضارات، فقال جمال الدين الأفغانى: «إن أبا العلم وأمه هو: الدليل. والدليل ليس أرسطو بالذات ولا جاليليو بالذات، والحقيقة تلتمس حيث يوجد الدليل، والتمدن الأوربى هو، فى الحقيقة، تمدن للبلاد التى نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنسانى، والمسلمون الذين يقلدونه إنما يشوهون وجه الأمة، ويضيعون ثروتها، ويحطون من شأنها، إنهم المنافذ لجيوش الغزاة يمهدون لهم

السبيل، ويفتحون لهم الأبواب» والإمام حسن البنا هو القائل: «إن الإسلام لا يأبى أن نقتبس النافع وأن نأخذ الحكمة أنى وجدناها، ولكنه يأبى كل الإباء أن نتشبه فى كل شىء بمن ليسوا من دين الله على شىء، إن الأمة إذا أسلمت فى عبادتها، وقلدت غير المسلمين فى بقية شئونها، فهى أمة ناقصة الإسلام، تضاهى الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].. إننا نريد أن نفكر تفكيرًا استقلاليًا، يعتمد على أساس الإسلام الحنيف، لا على أساس الفكرة التقليدية التى جعلتنا نتقيد بنظريات الغرب واتجاهاته فى كل شىء، نريد أن نتميز بمقوماتنا ومشخصات حياتنا كأمة عظيمة مجيدة، تجر وراءها أقدم وأفضل ما عرف التاريخ من دلائل ومظاهر الفخار والمجد».

تلك هى صورة العلاقات الدولية العادلة التى نريد، أن يكون عالمنا «منتدى حضارات مستقلة»، تتفاعل فيما هو «مشترك إنسانى عام»، وتتمايز فيما هو «خصوصيات حضارية»، وتتبادل المنافع وفق معايير عادلة، ليتحقق الأمن والتقدم والسلام للإنسانية، التى شملها الله، سبحانه وتعالى، بالتكريم، وحملها أمانة الاستخلاف فى إقامة العمران.

ونحن نؤمن بأننا المالكون للنبأ العظيم، والكتاب المبين، والوحى الوحيد الذى لم يصبه التحريف، وأننا حملة الشريعة الإلهية الخاتمة والخالدة، المصححة لانحرافات وتحريفات

الشرائع السابقة، والمصدقة بأنبياء ورسل كل الرسالات الإلهية، والمهيمنة على التراث الدينى للإنسانية جمعاء.

وفى ذات الوقت نؤمن بمبدأ وقيمة حرية الاعتقاد. فالإيمان الدينى، فى الرؤية الإسلامية، هو تصديق قلبى يبلغ مرتبة اليقين، ومحال أن يكون هذا الإيمان ثمرة للإكراه والترهيب ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (١) لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (٢) وَلاَ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٣) وَلاَ أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ (٤) وَلاَ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٥) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ١-٦] ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود: ٢٨] ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]. ولقد أنفق المسلمون الأوائل القرن الأول من عمر الإسلام فى فتوحات أزالت سلطان البغى - البيزنطى - الذى استعمر الشرق وفتن أهله عن دينهم، حتى عندما كان دينهم هذا مذهبًا مخالفًا لمذهبه داخل النصرانية التى ينتسب إليها الجميع! فأنجز المسلمون - ومعهم شعوب الشرق، وهى على دياناتها القديمة - «تحرير الأرض» و«تحرير الضمير والاعتقاد»، وبنوا «الدولة»، وتركوا الناس أحرارًا فى اختيار «الدين» الذى به يؤمنون، فكانت سابقة لا نظير لها فى التاريخ!

فعالمية الإسلام التى لا تجعله دين العرب خاصة، ولا دين جنس من الأجناس دون سواه، هذه العالمية تتوجه به إلى كل البشر، وتراهم بإزاء دعوته إحدى أمتين:

(أ) أمة الاستجابة، التى اختارته اختيارًا حرًا، فالتزمت بأمانة إقامته إلى يوم الدين.

(ب) وأمة الدعوة، التى على المسلمين أن يعرضوا عليها الوجه الحق للإسلام، لعل الله أن يهديها إلى هذا الدين.

ذلك هو التقسيم الإسلامى للعالم، منذ أن ظهر الإسلام، فالناس، إزاءه: أمة دانت به وله، وأمة هى مدعوة - بالحكمة والموعظة الحسنة - لتدخل فيه.

أما ذلك التقسيم القديم، الذى تحدثت عنه مصادر الفقه الإسلامى، والذى قسم العالم إلى: «دار إسلام وسلام»، و«دار كفر وحرب».. أو إلى «دار إسلام»، و«دار عهد»، و«دار حرب»، فإن الذى اقتضاه وفرضه هم الذين أعلنوا الحرب المستمرة على الإسلام وأمته وداره منذ فجر ظهور الإسلام، وإلا، فبم كان مطلوبًا من فقهائنا أن يسموا «ديار» الذين عاشوا يجيشون الجيوش ويشنون الغارات على ديار الإسلام؟

لقد ظلت «القسطنطينية»، على امتداد تاريخها النصرانى - منذ عهد هرقل «٦١٠-٦٤١م» وحتى الفتح الإسلامى لها «٨٥٧هـ-١٤٥٣م» فى حرب دائمة ضد الدولة الإسلامية، والحملات الصليبية - التى قادتها البابوية الكاثوليكية، وقادها أمراء الإقطاع الأوربيون، ومولتها المدن التجارية الأوربية، وشاركت فيها شعوب أوربا - هذه الحملات ظلت حربًا قائمة ومستمرة على الإسلام وأمته وعالمه قرنين من الزمان «٤٨٩-٦٩٠هـ - ١٠٩٦ - ١٢٩١ م».. وفى أثنائها أقامت الصليبية مع

الوثنية التترية حلفًا ضد دار الإسلام، ولما افتتح المسلمون قاعدة تجييش الجيوش ضد عالمهم – القسطنطينية «٨٥٧هـ-١٤٥٣م» – صعد الجناح الغربي للنصرانية الغربية الضغط على الإسلام، فاقتلعوه من الأندلس «٨٩٧هـ - ١٤٩٢م» وبدءوا حرب القرون الخمسة، تلك التي بدأت بالالتفاف حول العالم الإسلامي، ثم الغزوة الاستعمارية الحديثة لقلبه، قبل قرنين من الزمان، وهي الغزوة التي التهمت أقطار الإسلام، وأسقطت خلافته، ولا تزال تمارس الهيمنة والاستغلال لكل عالم الإسلام.

فهو تاريخ من الحرب الدائمة القائمة والمعلنة على عالم الإسلام، ذلك الذي جعل فقهاءنا يقسمون العالم إلى «دار إسلام» و«دار حرب»، أما الإسلام فإنه يريد لهذا العالم أن يكون: «دار إسلام»، و«دار دعوة» إلى الإسلام، وفي ظل نظام دولي وعالمي عادل، يصبح العالم بأسره– في الرؤية الإسلامية– «دار عهد»، تحكم علاقات دوله وشعوبه وحضاراته «عهود ومواثيق» هذا النظام العالمي وآليات مؤسساته العالمية والدولية، وتصبح الشعوب غير المسلمة «أهل عهد، وأمة دعوة»، فيسقط تعبير «دار الحرب»، من رؤية الفقه الإسلامي للعلاقات الدولية، إذا طوى الآخرون صفحة الحرب التي أعلنوها على الإسلام.

تلك هي رؤيتنا للعالم المعاصر الذي نريده، ولقد سبق للإمام البنا أن عبر عن هذه الرؤية عندما كتب يقول: «إن الإخوان المسلمين يرون الناس بالنسبة إليهم قسمين: قسم اعتقد ما اعتقدوه من دين الله وكتابه، وآمن ببعثة رسوله وما جاء به.

وهؤلاء تربطنا بهم أقدس الروابط، رابطة العقيدة، وهى عندنا أقدس من رابطة الدم ورابطة الأرض، فهؤلاء هم قومنا الأقربون الذين نحنُّ إليهم ونعمل فى سبيلهم ونذود عن حماهم ونفتديهم بالنفس والمال، فى أى أرض كانوا ومن أى سلالة انحدروا ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠] وقوم ليسوا كذلك، ولم نرتبط معهم بهذا الرباط، فهؤلاء نسالمهم ما سالمونا، ونحب لهم الخير ما كفوا عدوانهم عنا، ونعتقد أن بيننا وبينهم رابطة الدعوة، علينا أن ندعوهم إلى ما نحن عليه لأنه خير الإنسانية كلها، وأن نسلك إلى نجاح هذه الدعوة ما حدد لها الدين نفسه من سبل ووسائل، فمن اعتدى علينا منهم رددنا عدوانه بأفضل ما يُرد به عدوان المعتدين ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ﴾ [الممتحنة: ٨، ٩]».

أما «النظام العالمى» المعاصر، كما تجسده موازين القوى فى «المؤسسات الدولية»، و«الممارسات الواقعية»، فإنه فى الحقيقة: «نظام غربى»، يمثل «الطور المعاصر» للنظام الاستعمارى الغربى الحديث، ويمارس الهيمنة والاستغلال ضد أمم وحضارات الجنوب، وفى مقدمتها الأمة الإسلامية.

إن «عالمية» أى «نظام» لا يمكن أن تتحقق إلا إذا راعت مواثيقه ومؤسساته الخصوصيات الحضارية والعقدية والثقافية للأمم والحضارات المتميزة فى هذا العالم.

و«المؤسسات الدولية» لا يمكن أن تكون «دولية» حقًا إلا إذا راعت المصالح العادلة لمختلف الدول التى تتمتع بعضوية هذه المؤسسات.

تراعى ذلك فى «التمثيل» بالمؤسسات - العامة والفرعية - وفى اتخاذ القرارات، وفى حق الاعتراض على القرارات - «النقض.. الفيتو» - وفى معايير تطبيق القرارات، وفى توزيع العوائد المادية والثقافية والعلمية والفنية للمؤسسات والمنظمات الدولية المتخصصة.

وبذلك وحده يكتسب «النظام» صفة «العالمية» حقًا، وتكون مؤسسات هذا النظام، بحق، مؤسسات دولية.

ونحن نريد لعالمنا نظامًا عالميًا عادلاً، يسعى لتحقيق التوازن - أى العدل - بين شعوب العالم وأممه وحضاراته، ونعلم أن ذلك لن يتحقق بمجرد التمنى. ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٢٣]، وإنما طريقنا إليه إقامة النظام العربى والنظام الإسلامى الذى يجعل من أمتنا وإمكاناتها كتلة ذات وزن فى مكونات هذا النظام.

* * *

٥- الحاكمية والديمقراطية فى فكر المودودى

على امتداد الربع الأخير للقرن العشرين، أصبح الأستاذ أبو الأعلى المودودى «١٩٠٣-١٩٧٩» من أكثر المفكرين الإسلاميين جاذبية وتأثيرًا فى الحركة الإسلامية المعاصرة وفى أطروحاتها الفكرية.. ومنذ غياب الإمام الشهيد حسن البنا (١٩٤٩م) بعد اغتياله (١٣٦٨هـ-١٩٤٩م) تعدى تأثير المودودى نطاق الهند وباكستان، وامتد إلى ربوع الوطن العربى.. وأصبح مصدر توجيه للحركات الإسلامية التى اجتذبت جماهير الشباب على وجه الخصوص.

وعلى الرغم من أن الكثير من أعمال المودودى الفكرية قد ترجم إلى العربية فإن الفكر السياسى للرجل، عند استلهامه، قد تم عزله تمامًا عن الملابسات التى كتب فيها، وعزلت الكثير من نصوصه عن نصوص له أخرى كانت كفيلة بعرض آرائه فى تكاملها الواجب والضرورى والمطلوب.. الأمر الذى أدى إلى تشوهات فكرية ظلمت الرجل أولاً.. ثم دفعت كثيرين إلى فهم وسلوك لم يخطر للرجل على بال ثانيًا!

ولقد كانت نظرية «الحاكمية» من أبرز القضايا التى أثارها فكر المودودى، ولا يزال حولها الكثير من الجدل واللبس والغموض.

كما كانت، ولا تزال، من أكثر الأطروحات الفكرية التى تفعل فعلها فى صفوف الإسلاميين، دونما دراسة واعية تضع نصوص الرجل فى الإطار الذى كتبت فيه والملابسات السياسية التى دعته إلى صياغتها، والأمر الذى زاد من خطر هذه القضية هو ارتباطها بالموقف من الديمقراطية، ومن طبيعة السلطة فى الفكر الإسلامى والدولة الإسلامية التى يسعى لإقامتها الإسلاميون.

فلقد قيل.. وهذا حق.. إن المودودى قد ارتاد الدعوة إلى نظرية «الحاكمية» فى عصرنا الحديث.. إذ لم يسبقه إليها أحد من أعلام الصحوة الإسلامية الحديثة، من جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبى وابن باديس إلى حسن البنا.. فأحيا هذه الدعوة التى بدأها «الخوارج» فى صدر الإسلام عندما أعلنوا أنه «لا حكم إلا لله!».. وقيل إن الرجل قد شدد على اختصاص الحاكمية بالله.. «الحاكمية القانونية» أى حاكمية التشريع.. و«الحاكمية السياسية» أى حاكمية التنفيذ.

ونفى أن يكون لبشر- فردًا كان أو حزبًا أو طبقة أو شعبًا- أى حق، ولو جزئيًا، فى هذه «الحاكمية الإلهية».. ولما كانت «الديمقراطية».. كما فى الغرب- وكما تحدث عنها الرجل- هى «حاكمية الجماهير» فلقد رفضها الرجل كل الرفض، وعاداها كل العداء!

قيل هذا، وسيقت عليه شواهد من نصوص الرجل.. من مثل قوله: «إن وجهة نظر العقيدة الإسلامية تقول: إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وإن حكم سواه موهوب وممنوح

وإن أى شخص أو جماعة يدعى لنفسه أو لغيره حاكمية كلية أو جزئية، فى ظل هذا النظام، هو ولا ريب سادر فى الإفك والزور والبهتان المبين.. فالله معبود بالمعانى الدينية، وسلطان حاكم بالمعانى السياسية والاجتماعية.. وهو لم يهب أحدًا حق تنفيذ حكمه فى خلقه.. وإن الإنسان لا حظ له من الحاكمية إطلاقًا.

الخصائص الأولية للدولة الإسلامية

إن الأساس الذى ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية فى الإسلام أن تنتزع جميع سلطات (Powers) الأمر والتشريع من أيدى البشر، منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لواحد منهم أن ينفذ أمره فى بشر مثله فيطيعوه، أو ليسن قانونًا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده، لا يشاركه فيه أحد غيره، كما قال هو فى كتابه ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [يوسف: ٤٠].

فالخصائص الأولية للدولة الإسلامية ثلاث:

١ - ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين فى الدولة نصيب من الحاكمية، فإن الحكم الحقيقى هو لله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده.. والذين من دونه فى هذه المعمورة إنما هم رعايا فى سلطانه العظيم.

٢ - ليس لأحد من دون الله شىء من أمر التشريع، والمسلمون جميعًا- ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا- لا يستطيعون أن يشرعوا قانونًا، ولا يقدرون أن يغيروا شيئًا مما شرع الله لهم.

٣ – إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذى جاء به النبى من عند ربه، مهما تغيرت الظروف والأحوال، والحكومات Government التى بيدها زمام هذه الدولة State لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث إنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى فى خلقه.

وإن وضعية الدولة الإسلامية: أنها ليست ديمقراطية Democracy فإن الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم تكون السلطة فيه للشعب جميعًا.. وهى ليست من الإسلام فى شىء، فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية».

نعم.. لقد قال الأستاذ المودودى ذلك ومثله.. كثيرًا!.. ونحن نعترف أن كلماته هذه من الممكن أن يؤدى اجتزاؤها، وغياب وضعها إلى جوار غيرها من التى عرض فيها لذات القضية، وأيضًا غياب المعنى المحدد لما عناه الرجل من «الحاكمية» وما كتبه عن «الخلافة الإنسانية» عن الله فى الأرض.. إن غياب ذلك من الممكن أن يوهم.. – وهو قد أوهم الكثيرين – أن الرجل عدو للديمقراطية لأن الحاكمية تعنى تجريد الإنسان من كل سلطات التشريع والتنفيذ!

معنى الحاكمية

لكن لنبدأ أولاً بتحديد معنى المصطلحات عند الرجل: إن معنى كلمة «الحاكمية» عنده هو: «السلطة العليا».. والمطلقة.. فهى ليست السلطة العليا فقط.. بل و«المطلقة» أيضًا.. إنها لا تطلق إلا على من هو ﴿ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ والذى ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾.

ومعنى كلمة «الديمقراطية» فى الحضارة الغربية هو: «حاكمية الجماهير.. وسيادتها المطلقة من كل قيد، سوى ما تصنعه الجماهير لنفسها».. أى أن للجماهير السلطة العليا، والمطلقة. والآن نكتفى بأن نسأل:

هل يدعي مسلم- مهما بلغ إيمانه بالديمقراطية- أن الجماهير يجب أن تكون فى ديمقراطيتها، مطلقة السلطة، فلا تسأل عما تفعل؟ وتفعل ما تريد؟ حتى لو أحلت الحرام وحرمت الحلال، الثابت دلالة وورودًا عن الله سبحانه وتعالى؟؟!.. أم أن سلطة الجماهير وسلطان الأمة وسلطاتها يجب أن تقيد بما قطع فيه الله بالتشريع، فهى حرة داخل الإطار الإلهى؟

وبعد هذا التساؤل.. لنواصل عرض الفكر المتكامل للأستاذ المودودى.. إن الرجل لم يقل بوجود تشريع إلهى كامل لما هو قائم وما يستجد من القضايا والمشكلات، حتى يمكن أن يتصور أنه يجرد الإنسان من كل حق فى التشريع والتقنين، كما توهم بعض نصوصه المجتزأة.

بل الرجل يقول: «إن مجالس الشورى أو البرلمانات لا يباح لها أن تسن نظامًا أو تصدر حكمًا فيما ورد فيه نص صريح واضح فى شريعة الله.. أما ما لم يرد فيه نص شرعى وهو المجال الأوسع، فلأهل الحل والعقد أن يجتهدوا فى سن الأنظمة التى تحقق مصلحة الأمة بالمشورة المتبادلة.. على أن تكون منسجمة مع الإطار العام لأسس الشريعة».

إذن فللبشر أن يسنوا القوانين والنظم فيما لا نص فيه.. وهو المجال الأوسع! بل إن المودودى يسمى هذه السلطة، التى تمارسها مجالس الشورى والبرلمانات، يسميها «حاكمية»! وذلك عندما يذهب لإبداع تعريفه للحكومة الإسلامية، والتى يراها إلهية، أى «تيوقراطية» thero-cracy لأن صاحب السلطة المطلقة والعليا فى التشريع لمجتمعها هو الله. ولكنها ليست ثيوقراطية الغرب الكنسية التى تتحكم فيها طبقة السدنة Priest Class.. لأنها فى الإسلام أيضًا ديمقراطية Democracy لأن الإسلام قد أقر «نيابة الشعب واستخلافه عن الله، فى ظل سيادة الله وحاكميته» فالحكومة الإسلامية لذلك هى - عند المودودى: «الثيوقراطية - الديمقراطية» أو الحكومة الإلهية الديمقراطية، لأنه «قد خول فيها للمسلمين «حاكمية شعبية مقيدة» Limited popular Sovereignity إذن ففى الإسلام «حاكمية شعبية» وإن تكن مقيدة بالنصوص القطعية التى تناولت المجال الأقل من شئون المجتمع، وتركت لأصحاب «الحاكمية الشعبية» المجال الأوسع» كما قال المودودى.

الحاكمية الشعبية

بل حتى فيما وردت به النصوص الإلهية نجد لأصحاب «الحاكمية» الشعبية مجالاً كبيرًا، وبعبارات المودودى، فإن «المجال هناك مع هذا العنصر القطعى، غير القابل للتغيير والتعديل، عنصر آخر يوسع فى القانون الإسلامى إلى حيث

لا نهاية، ويجعله يرحب بالتغير والرقى فى كل حالة من حالات الزمان المتطورة، وهو يشتمل على عدة أنواع:

١ - تعبير الأحكام أو تأويلها أو تفسيرها.. وهو باب واسع جدًا فى الفقه الإسلامى، فالذين لهم عقول ثاقبة.. يجدون أمامهم مجالات واسعة للتعبيرات المختلفة حتى فى أحكامها القطعية الصريحة، فكل منهم يرجح - على حسب فهمه وبصيرته - تعبيرًا من هذه التعبيرات على غيره، محتجًا بالدلائل والقرائن. وهذا الاختلاف فى تعبير الأحكام مازال له وجود بين أصحاب الفقه والعلم من الأمة من أول أمرها، ولابد له أن يبقى مفتوحًا فى المستقبل أيضًا.

٢ - القياس.. وهو تطبيق حكم ثبت من الشارع فى قضية على أخرى تماثلها، أى بقياسها عليها.

٣ - الاجتهاد.. وهو فهم قواعد الشريعة وأصولها العامة وتطبيقها فى قضايا جديدة.

٤ - الاستحسان.. وهو وضع ضوابط وقوانين جديدة فى دائرة المباحث غير المحدودة على حسب الحاجات، بحيث تتفق إلى أكبر درجة مع روح نظام الإسلام الشامل.

فهذه الأمور الأربعة إذا تدبرتم ما فيها من الإمكانات، فإن الشبهة لا تكاد تساوركم بأن القانون الإسلامى قد ضيق نطاقه فى حين من الأحيان عن تلبية حاجات التمدن الإسلامى

المتزايدة المتجددة، والوفاء بمطالب أحواله المتطورة.

فالأحكام القطعية القليلة. من مثل:

١ - الأحكام الصريحة القطعية الواردة فى القرآن والأحاديث.. كالحدود.. والميراث.

٢ - والقواعد العامة الواردة فى القرآن والأحاديث، كحرمة كل شىء مسكر، وكل بيع لا يتم فيه تبادل المنفعة بين الجانبين عن تراضٍ منهما.

٣ - والحدود المقررة فى القرآن والسنة لنحد بها حريتنا فى الأعمال ولا نتجاوزها، كحد أربع نساء لتعدد الزوجات، وحد ثلاث مرات للطلاق، وحد ثلث المال للوصية، هذه الأحكام القطعية هى من «الثوابت» المحددة لصورة مدنية الإسلام المتميزة.. ولابد لكل مدنية من ثوابت لا تقبل التزحزح والتغيير!

فإذا علمنا أن القرآن ليس هو بكتاب الجزئيات، بل هو كتاب المبادئ والقواعد الكلية، ومهمته الحقيقية أن يعرض الأسس الفكرية والخلقية للنظام الإسلامى بوضوح، ثم تثبيتها قويًا بكلتا الطريقتين: التدليل العقلى، والتحريض العاطفى. أما ما يتعلق بالصورة العملية للحياة الإسلامية فإنه لا يرشد الإنسان إليها بوضع قوانين وأنظمة تفصيلية، بل إنه حدد الحدود الأساسية فقط. إذا علمنا كل ذلك أدركنا - بمنطق المودودى - ومن خلال نصوصه كيف وسع الإسلام مجال «الحاكمية البشرية

المقيدة» وما هو نطاق القيود الإلهية على هذه الحاكمية البشرية، والأستاذ المودودى، بعد أن نفى أن تكون «الحاكمية البشرية» فى الإسلام، لفرد أو طبقة، أو كهنة سدنة، تحدث عن خلافة الإنسان ونيابته عن الله.. «فالأمة نائبة عن الله، وهى تنتخب حاكمها، ونوابها، وأهل الحل والعقد فيها، بطريقة ديمقراطية، الأمر الذى يجعل الخلافة الإسلامية «ديمقراطية» على العكس من القيصرية أو البابوية أو الثيوقراطية على حسب ما يعرفها الغرب ورجاله».

الديمقراطية فى الإسلام

ويستطرد المودودى فيقول: «إن ديمقراطيتنا الإسلامية.. هى كديمقراطية الغرب، لا تتألف الحكومة فيها ولا تتغير إلا بالرأى العام. ولكن الفرق بيننا وبينهم أنهم يحسبون ديمقراطيتهم حرة مطلقة العنان، ونحن نعتقد أن الخلافة الديمقراطية متقيدة بقانون الله عز وجل...».

وفى مكان آخر يفصل فى الطابع الديمقراطى للنظام السياسى الإسلامى، فيقول: «إننا نعارض سيادة فرد أو أفراد أو طبقة سيادة مطلقة تستأثر بالسلطة، أكثر من معارضة المتحمسين للديمقراطية الغربية، ونؤكد المساواة فى الحقوق وتكافؤ الفرص أكثر من تأكيد أنصارها ونحارب كل نظام يكبت الحريات، فلا يبيح حرية التعبير، أو التجمع أو العمل، أو يضع العراقيل فى سبيل بعض الأفراد لاختلافهم فى الجنس أو الطبقة أو أصل الولادة، بينما يعطى الآخرين حقوقًا وامتيازات خاصة فإذا كانت الديمقراطية الغربية تعتبر هذه الأمور جوهرها

(Essence) وروحها فإنه لا خلاف بينها وبين ديمقراطيتنا الإسلامية.. نحن نؤمن بحاكمية الله تعالى، ونقيم نظام حكمنا على فكرة الاستخلاف أو النيابة، وهى نيابة ديمقراطية فى جوهرها وروحها، يتم فيها انتخاب أهل الحل والعقد والشورى كذلك، وهم الذين لهم الحق المطلق فى نقد تصرفات الحكام، ومحاسبتهم». وإذا كان المودودى قد مال فى كتابه «نظرية الإسلام السياسية» الذى كتبه ١٩٣٩م إلى «أن للأمير الحق فى أن يوافق الأقلية أو الأغلبية من أعضاء مجلس الشورى فى رأيها، كما أن له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم، ويقضى برأيه» أى مال إلى عدم إلزام الشورى للحاكم.. فلقد عاد وعدل عن هذا الرأى فى كتابه «تدوين الدستور الإسلامى» الذى كتبه سنة ١٩٥٢م وقال: «إنه لا مندوحة لنا من أن نجعل الهيئة التنفيذية تابعة لآراء أغلبية أعضاء المجلس التشريعى!».

فهل بقيت ثمة شبهة، أو بقى أى غبار على فكر الرجل، يبرر الظن بعدائه للديمقراطية، بدعوى أن مفهومه للحاكمية الإلهية ينافيها؟!

الديمقراطية فى ظل الأغلبية والأقلية الثابتة

وأخيرًا فإن هناك حقيقة مهمة قامت وراء نقد المودودى للديمقراطية الغربية، التى كانت أساسًا من أسس الدولة القومية الواحدة التى سعى «حزب المؤتمر» لإقامتها فى الهند الموحدة.. وهذه الحقيقة تقول: إن عداء المودودى هذا قد نبع من عدائه لفكرة القومية الهندية الواحدة، فكلاهما كان يعنى - فى ظروف

الأقلية المسلمة والأغلبية الهندوكية - سحق الشخصية الحضارية والقومية الثقافية للمسلمين.. والمودودي- فى نصوص كثيرة له- يميز بين الديمقراطية بمعنى النيابة عن الأمة وحكم الأغلبية - وبين تطبيقها فى ظل أغلبية ثابتة، على أقلية ثابتة لاختلافهما فى الأصول والحضارة.. فهى فى رأيه، هنا ستكون «بربرية» ولن تكون «ديمقراطية»! يقول فى نص مهم جدًا من نصوصه هذه - موضحًا فكره، وحاسمًا موقفه:
«إنه لا يمكن لأى عاقل أن يعارض الديمقراطية، ولايمكنه القول بأنه يجب أن يكون هناك حاكم ملكى أو أرستقراطى، أو أى نوع آخرمن أنواع الحكم. إن القضية التى تقلقنا منذ فترة طويلة، وتزيدنا قلقًا يومًا بعد يوم، هى أن نظام الحكم فى الهند يسير منذ حوالى ثمانين سنة مضت على أساس المؤسسات الديمقراطية، على افتراض وجود قومية واحدة، وذلك بسبب القيادة الخاطئة والحكم الخاطئ من جانب الإنجليز من ناحية، وحسن حظ وأنانية الهنادكة من ناحية أخرى، ويجب ألا نخلط هنا بين الديمقراطية نفسها والمؤسسات ذات النوع الجمهورى، على افتراض وجود القومية الواحدة، فبينهما فرق السماء والأرض، ولا يعنى الاختلاف مع واحدة أننا نختلف مع الأخرى. فحقيقة الأمر أنه لا يوجد فى الهند قومية واحدة، ولا توجد بالهند الأسس التى يمكن أن تقوم عليها القومية الواحدة.

ولكن لنفترض أن الهنادكة والمسلمين والمنبوذين والسيخ والمسيحيين وغيرهم يمثلون أمة واحدة.. فإن من الممكن

تطبيق قاعدة الجمهورية «الديمقراطية» هذه بينهم على أساس أن يسير الحكم طبقًا لما ترتضيه الجماعة التى تمثل الأغلبية بين هذه الأمم.. إنه حين يتم تطبيق أصول الحكومة المنبثقة عن الأغلبية «أى حكومة الأغلبية» فى النظام الديمقراطى، فإن هذا يعنى أن المجموعة كثيرة العدد تتولى الحكم، وتنال أغراضها ورغباتها بقوة الحكومة، كما أن المجموعة قليلة العدد تصبح مستبعدة وتضحى برغباتها ومصالحها فى سبيل رغبات ومصالح الأغلبية، وهذا هو ما يطلق عليه: استبداد الأغلبية.. وهو أعمق حرجًا وأسوأ علامة على وجه ديمقراطيات هذا الزمان.. ويمكن لمبادئ حكومة الأغلبية أن تكون فى مكانها الصحيح حين يتم الاتفاق أصلاً على الأمور الأساسية للمواطنين، وأن يكون الاختلاف بينهم اختلافًا فى الآراء فقط، وليس فى المصالح، ومن الممكن فى مثل هذا النظام أن تصبح أقلية اليوم هى أغلبية الغد.. ولكن اختلاف الأهداف.. أو الأصول الدينية أو العواطف القومية، أو الاختلاف فى أسلوب الحياة وغيرها من مثل هذه الأمور لا يمكن أن ينتهى عن طريق الدلائل أو الاستنتاجات ومن هنا فإن المجموعة التى تشكل الأغلبية سوف تظل دائمًا هكذا.

فمن الخطأ إذن أن نطلق على هذا الشيء اسم: الديمقراطية، ويجب أن نطلق عليه اسم: البربرية. إن عزيمتنا القومية لا تزداد ولا تنضج فى ظل هذا النظام، بل هى تختنق وتعتصر للنهاية،

وتقتلع جذورها، ففى هذا النظام نحن قلة فى العدد، وهذا النظام يعطى ما عنده لمن هم كثرة فى العدد، إن القوة جميعها سوف تتحرك لتستقر فى أيدى الآخرين.. وهم سوف يسحقون وجودنا بقوة وبشدة!».

هكذا وضحت مواقف الرجل الفكرية كل الوضوح.. وظهر جليًا، من خلال هذه النصوص، التى تعمدنا الإفاضة فى إيرادها لكيلا تكون هناك حجة لمن يجتزئون النصوص!.. ظهر جليًا أن الرجل لم يكن عدوًا «للقومية» ولا «للديمقراطية».

* * *

الفهـرس

سلسلة «فى التنوير الإسلامى»

١ـ الصحوة الإسلامية فى عيون غربية.	د. محمد عمارة
٢ـ الغرب والإسلام.	د. محمد عمارة
٣ـ أبو حيان التوحيدى.	د. محمد عمارة
٤ـ دراسة قرآنية فى فقه التجدد الحضارى	د. سيد دسوقى
٥ـ ابن رشد بين الغرب والإسلام.	د. محمد عمارة
٦ـ الانتماء الثقافى.	د. محمد عمارة
٧ـ تنصير العالم.	د. زينب عبد العزيز
٨ـ التعددية.. الرؤية الإسلامية والتحديات.	د. محمد عمارة
٩ـ صراع القيم بين الغرب والإسلام.	د. محمد عمارة
١٠ـ د. يوسف القرضاوى: المدرسة الفكرية والمشروع الفكرى.	د. محمد عمارة
١١ـ تأملات فى التفسير الحضارى للقرآن الكريم.	د. سيد دسوقى
١٢ـ عندما دخلت مصر فى دين الله.	د. محمد عمارة
١٣ـ الحركات الإسلامية رؤية نقدية.	د. محمد عمارة
١٤ـ المنهاج العقلى.	د. محمد عمارة
١٥ـ النموذج الثقافى.	د. محمد عمارة
١٦ـ منهجية التغيير بين النظرية والتطبيق.	د. صلاح الصاوى
١٧ـ تجديد الدنيا بتجديد الدين.	د. محمد عمارة
١٨ـ الثوابت والمتغيرات فى اليقظة الإسلامية الحديثة.	د. محمد عمارة
١٩ـ نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم.	د. محمد عمارة
٢٠ـ التقدم والإصلاح بالتنوير الغربى أم بالتجديد؟	د. محمد عمارة
٢١ـ فكر حركة الاستنارة.. وتناقضاته.	د. عبد الوهاب المسيرى
٢٢ـ حرية التعبير فى الغرب من سلمان رشدى إلى روجيه جارودى.	د. شريف عبد العظيم
٢٣ـ إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين.	د. محمد عمارة
٢٤ـ الحضارات العالمية تدافع!.. أم صراع؟	د. محمد عمارة
٢٥ـ التنمية الاجتماعية بالغرب!.. أم بالإسلام؟	د. عادل حسين
٢٦ـ الحملة الفرنسية فى الميزان.	د. محمد عمارة
٢٧ـ الإسلام فى عيون غربية.. «دراسات سويسرية».	ترجمة / أ. ثابت عيد
٢٨ـ الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة.. أم تفتيت واختراق؟	د. محمد عمارة
٢٩ـ ميراث المرأة وقضية المساواة.	د. صلاح الدين سلطان
٣٠ـ نفقة المرأة وقضية المساواة.	د. صلاح الدين سلطان
٣١ـ الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية.	د. محمد خاتمى

٣٢ـ مخاطر العولمة على الهوية الثقافية.	د. محمد عمارة
٣٣ـ الغناء والموسيقى حلال أم حرام؟	د. محمد عمارة
٣٤ـ صورة العرب فى أمريكا.	ترجمة وتعليق/ أ. ثابت عيد
٣٥ـ هل المسلمون أمة واحدة؟	د. محمد عمارة
٣٦ـ السنة والبدعة.	تقديم وتحقيق/ د. محمد عمارة
٣٧ـ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان	تقديم وتحقيق/ د. محمد عمارة
٣٨ـ قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى.	د. عبد الوهاب المسيرى
٣٩ـ مركسة الإسلام.	أ. منصور أبو شافعى
٤٠ـ الإسلام كما نؤمن به.. ضوابط وملامح	د. يوسف القرضاوى
٤١ـ صورة الإسلام فى التراث الغربى.	ترجمة/ أ. ثابت عيد
٤٢ـ تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة.	د. محمد عمارة
٤٣ـ القدس بين اليهودية والإسلام.	د. محمد عمارة
٤٤ـ مأزق المسيحية والعلمانية فى أوربا (شهادة ألمانية)	تقديم وتعليق/ د. محمد عمارة
٤٥ـ الآثار التربوية للعبادات فى الروح والأخلاق.	د. صلاح الدين سلطان
٤٦ـ الآثار التربوية للعبادات فى العقل والجسد.	د. صلاح الدين سلطان
٤٧ـ السنة النبوية والمعرفة الإنسانية.	د. محمد عمارة
٤٨ـ نظرات حضارية فى القصص القرآنى.	د. سيد دسوقى
٤٩ـ الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين.	د. محمد عمارة
٥٠ـ الإعلان الإسلامى لحقوق الإنسان.	تقديم/ د. محمد سليم العوا
٥١ـ عن القرآن الكريم.	الشيخ/ أمين الخولى
٥٢ـ فى فقه الأقليات المسلمة.	د. طه جابر علوان
٥٣ـ مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية.	د. محمد عمارة
٥٤ـ مركسة التاريخ.	أ. منصور أبو شافعى
٥٥ـ نقل الأعضاء فى ضوء الشريعة والقانون.	مستشار/ طارق البشرى
٥٦ـ السنة التشريعية وغير التشريعية.	محمد الطاهر بن عاشور
	الشيخ/ على الخفيف
	د. محمد سليم العوا
	د. محمد عمارة
٥٧ـ شبهات حول الإسلام.	د. محمد عمارة
٥٨ـ نحو طبٍّ نفسى إسلامى.	د. وائل أبو هندى
٥٩ـ واقعنا بين العالمانية وتصادم الحضارات.	عطية فتحى الويشى
٦٠ـ بناء المفاهيم الإسلامية.	د. سيف الدين عبد الفتاح
٦١ـ المستقبل الاجتماعى للأمة الإسلامية.	د. محمد عمارة
٦٢ـ شبهات حول القرآن الكريم.	د. محمد عمارة

العنوان	المؤلف
٦٣ـ أزمة العقل العربى	د. فؤاد زكريا د. محمد عمارة
٦٤ـ فى التحرير الإسلامى للمرأة.	د. محمد عمارة
٦٥ـ روح الحضارة الإسلامية.	الشيخ/ محمد الفاضل بن عاشور تعليق وتقديم/ د. محمد عمارة
٦٦ـ الغرب والإسلام.. افتراءات لها تاريخ.	د. محمد عمارة
٦٧ـ السماحة الإسلامية.	د. محمد عمارة
٦٨ـ الشيخ عبد الرحمن الكواكبى هل كان علمانياً؟!	د. محمد عمارة
٦٩ـ صلة الإسلام بإصلاح المسيحية.	الشيخ/ أمين الخولى تقديم/ الإمام الأكبر الشيخ/ محمد مصطفى المراغى تمهيد/ د. محمد عمارة
٧٠ـ بين التجديد والتحديث.	د. سيف الدين عبد الفتاح تقديم/ د. محمد عمارة
٧١ـ الوقف الإسلامى والتنمية المستقلة.	د. إبراهيم البيومى غانم تقديم/ د. محمد عمارة
٧٢ـ الرسالة القرآنية والتفسير الحضارى للقرآن الكريم.	د. سيد دسوقى حسن
٧٣ـ أزمة الفكر الإسلامى المعاصر.	د. محمد عمارة
٧٤ـ إسلامية المعرفة؛ ماذا تعنى؟	د. محمد عمارة
٧٥ـ الإسلام وضرورة التغيير.	د. محمد عمارة
٧٦ـ النص الإسلامى بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود.	د. محمد عمارة
٧٧ـ مناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور.	أورخان محمد على
٧٨ـ الإبداع الفكرى والخصوصية الحضارية.	د. محمد عمارة
٧٩ـ الإسلام والمرأة فى رأى الإمام محمد عبده.	د. محمد عمارة



إلى القارئ العزيز..

فى هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربى» هو تنوير علمانى، يستبدل العقل بالدين، ويقيم قطيعة مع التراث..

فإن «التنوير الإسلامى» هو تنوير إلهى : لأن الله والقرآن والرسول - صلى الله عليه وسلم - أنوار تصنع للمسلم تنويراً إسلامياً متميزاً.

ولتقديم هذا «التنوير الإسلامى» للقراء، تصدر هذه السلسلة، التى يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامى المعاصر:

- د. محمد عمارة
- د. سيف عبد الفتاح
- أ. فهمى هويدى
- د. سيد دسوقى
- د. عبدالوهاب المسيرى
- د. عادل حسين
- المستشار/ طارق البشرى
- د. محمد سليم العوا
- د. يوسف القرضاوى
- د. كمال الدين إمام
- د. شريف عبدالعظيم
- د. صلاح الدين سلطان

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين..

إنه مشروع طموح لإنارة العقل بأنوار الإسلام.

الناشر



